المسائل والدلائل
تالیف
شیخ الحدیث حضرت مولانا فیض احمد صاحب ملتانی دامت برکاتہم
دورۂ حدیث و مشکوٰۃ شریف کے اساتذہ
طلباء و طالبات کے لئے نایاب علمی و تحقیقی تحفہ
ناشر
مکتبہ حقانیہ
ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان

المسائل والدلائل

تالیف

شیخ الحدیث حضرت مولانا فیض احمد صاحب ملتانی دامت برکاتہم

دورۂ حدیث و مشکوٰۃ شریف کے اساتذہ
طلباء و طالبات کے لئے نایاب علمی و تحقیقی تحفہ

ناشر

مکتبہ حقانیہ
ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان

الحمد لله رب العالمين و الصلوٰة و السلام علی سید المرسلین و خاتم النبیین سیدنا و مولٰنا محمد و علی آله و صحبه و من تبعهم باحسان الی یوم الدین. اما بعد. فقد قال الله عز و جل ذلك الكتاب لا ریب فیه هدی للمتقین ﴿بقرة﴾ و قال تعالی شانه لقد من الله علی المؤمنین اذ بعث فیهم رسولا من انفسهم یتلوا علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمة. و ان کانوا من قبل لفی ضلال مبین﴿﴾ (آل عمران) و قال تبارك و تعالی و انزلنا الیك الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم و لعلهم یتفکرون﴿﴾ (نحل) و قال تعالی شانه و ما اتاکم الرسول فخذوه و ما نهٰکم عنه فانتهوا﴿﴾ (حشر) و قال تعالی شانه من یطع الرسول فقد اطاع الله ﴿﴾ (نساء) و قال تعالی شانه و من یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدی و یتبع غیر سبیل المؤمنین نوله ما تولی و نصله جهنم و ساءت مصیرا﴿﴾ (نساء) و قال تعالی شانه و السابقون الاولون من المهاجرین و الانصار و الذین اتبعوهم باحسان رضی الله عنهم و رضوا عنه و اعدلهم جنات تجری تحتها الانهار خالدین فیها ابدا. ذلك الفوز العظیم﴿﴾ (توبة) و قال تبارك و تعالی شانه فاعتبروا یا اولی الابصار﴿﴾ (حشر) و قال من لا نبی بعده ﷺ ترکت فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بهما کتاب الله و سنة رسوله (موطا مالك . مشکوة ص۳۱) و قال خاتم النبیین ﷺ علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدین المهدیین تمسکوا بها و عضوا علیها بالنواجذ (ابوداؤد ص۲۸۷ ج۲. ترمذی ص۱۶۲ ج۲ . مشکوٰة ص۲۹) و قال ﷺ (فی الجماعة الناجیة) ما انا علیه و اصحابی (ترمذی ص۸۹ ج۲ ، مشکوة ص۳۰) و قال ﷺ ان الله لا یجمع امتی او قال امة محمد ﷺ علی ضلالة و ید الله علی الجماعة و من شذ شذ فی النار (ترمذی ص۳۹ ج۲ . مشکوٰة ص۳۰) و قال ﷺ اتبعوا السواد الاعظم فانه من شذ شذ فی النار (ابن ماجه. مشکوة ص۳۰) و قال ﷺ ان امتی لا تجتمع علی ضلالة فاذا رأیتم اختلافا فعلیکم بالسواد الاعظم (ابن ماجه ص۲۹۱) و

قال ﷺ من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه (ابوداؤد ص۳۰۷ ج۲. مشکوۃ ص ۳۱) و قال ﷺ علیکم بالجماعة و العامة (مسند احمد. مشکوۃ ص ۳۱) و قال ﷺ من یرد الله به خیرا یفقهه فی الدین (بخاری ص۱۶ ج ۱ مسلم ، مشکوۃ ص ۳۲) و قال ﷺ خیر امتی قرنی ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم (بخاری ص۵۱۵ ج ۱، مسلم ص ۳۰۹ ج۲. مشکوۃ ص ۵۵۳) و قال ﷺ اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر و عمر رضی الله عنهما (ترمذی ص۲۰۷ ج۲، مشکوۃ ص ۵۶۰) و قال ﷺ ان الله جعل الحق علی لسان عمر رضی الله عنه و قلبه (ترمذی ص ۲۰۹ ج۲، مشکوۃ ص۵۵۷) و قال ﷺ اذا حکم الحاکم فاجتهد و اصاب فله اجران و اذا حکم فاجتهد و اخطأ فله اجر واحد (بخاری ص ۱۰۹۲ ج۲، مسلم ص۷۶ ج۲) و قال ﷺ (لمعاذ بن جبل رضی الله عنه) لما بعثه الی الیمن کیف تقضی اذا عرض لک قضاء قال اقضی بکتاب الله قال فان لم تجد فی کتاب الله قال فبسنة رسول الله ﷺ قال فان لم تجد فی سنة رسول الله ﷺ قال اجتهد رأیی ولا آلو قال فضرب رسول الله ﷺ علی صدره و قال الحمد لله الذی وفق رسول رسول الله ﷺ لما یرضی به رسول الله ﷺ (ابوداؤد ص۵۰۵ ج۲، ترمذی ص ۱۵۹ ج ۱، مسند احمد ص ۲۳۰ ج۵، دارمی ص ۲۴، مشکوۃ ص ۳۲۴) و قال ﷺ من احدث فی امرنا هذا ما لیس منه فهو رد (بخاری ص ۳۷۱ ج ۱، مسلم ص۷۷ ج ۲، مشکوۃ ص۲۷).

فائدہ

مذکورہ بالا قرآن و حدیث کی نصوص سے واضح ہوا کہ اسلامی احکام کے مآخذ و دلائل حسب ذیل ہیں۔

(۱) قرآن مجید (۲) حدیث شریف (۳) خلفاء راشدینؓ کے آثار (اقوال و افعال) (۴) خیر القرون (صحابہؓ، تابعین، تبع تابعین) کے آثار (۵) اجماع امت (۶) ارباب فقہ وتقوی کا شرعی قیاس واجتہاد۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اسلامی فقہ اسلامی قانون ہے

(۱) ''اسلامی فقہ'' (فقہ حنفی ہو یا فقہ شافعی، فقہ مالکی ہو یا فقہ حنبلی) سراپا قرآن مجیداور احادیث و آثار سے ماخوذ ہے۔ اہلِ علم جانتے ہیں کہ کتبِ حدیث کے شارح محدثین کرام نے اپنی شروح میں آغاز سے انتہا تک ہزاروں مسائلِ فقہیہ ذکر کئے ہیں ہر مسئلہ کے تحت ائمہ اربعہ رحمہم اللہ تعالیٰ (امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ) کے مسالک، دلائل، توجیہات، ترجیحات اور جوابات بالتفصیل ذکر کئے ہیں ملاحظہ ہو:

علامہ عینی حنفیؒ کی عمدۃ القاری شرح بخاری، حافظ ابن حجر شافعیؒ کی فتح الباری شرح بخاری، علامہ انور شاہ کشمیری حنفیؒ کی فیض الباری املائی شرح بخاری، علامہ نووی شافعیؒ کی المنہاج شرح مسلم، علامہ شبیر احمد عثمانیؒ حنفی کی فتح الملہم شرح مسلم، محدث ابو بکر ابن العربیؒ مالکی کی عارضۃ الاحوذی شرح ترمذی، محدث محمد یوسف بنوریؒ حنفی کی معارف السنن شرح ترمذی، علامہ سیوطی شافعیؒ کی مرقات الصعود شرح ابوداؤد، محدث خلیل احمد حنفی کی بذل المجہود شرح ابوداؤد، شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا حنفیؒ کی اوجزالمسالک شرح مؤطا مالک، محدث ابن عبدالبر مالکیؒ کی التمہید شرح مؤطا مالک، نیز محدث ابن قدامۃ حنبلیؒ کی ممتاز تصنیف المغنی، علامہ نووی شافعیؒ کی شرح المہذب، علامہ جمال الدین زیلعی حنفیؒ کی نصب الرایہ اور علامہ ظفر احمد عثمانی حنفیؒ کی اعلاء السنن۔

پھر جس طرح ہر مکتبۂ فکر (حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی) کے محقق محدثین فقہاء نے ہزاروں فقہی مسائل و دلائل کے مباحث مذکورہ کتابوں میں لکھے ہیں اسی طرح اہلِ حدیث (غیر مقلدین) علماء کرام نے بھی کتب حدیث کی شروح میں بعینہ وہی مباحث درج کئے ہیں۔ ملاحظہ ہو مولانا عبد الرحمٰن مبارکپوریؒ کی تحفۃ الاحوذی شرح ترمذی، مولانا شمس الحقؒ کی عون المعبود شرح ابوداؤد۔

اب بعض غیر مقلدین حضرات کا ''فقہ اسلامی'' کو کتاب اللہ و حدیث کے خلاف کہنا اور لکھنا اور اس سے امتِ مسلمہ کو نفرت دلانا ملتِ اسلامیہ پر سرا سر ظلم اور بہت بڑا جرم ہے۔ کیونکہ فقہ اسلامی کا انکار قرآن و حدیث کے انکار کو مستلزم ہے (العیاذ باللہ)۔

(۲) ''اسلامی فقہ'' اسلامی قانون ہے۔ لا ریب ہدایت اور اسلامی احکام کا سرچشمہ قرآن و

حدیث ہے۔ ظاہر ہے کہ قرآن حکیم میں زیادہ تر اصول ہدایت کا ذکر ہے احکام بہت کم بیان کئے گئے ہیں۔ حدیث شریف جو قرآن مجید کی شرح ہے اس میں احکام کثرت سے مذکور ہیں مگر ان کا ذکر ایمانیات و اخلاق کے ساتھ مخلوط ہے۔ علماء اسلام نے امتِ مسلمہ کی سہولت کی خاطر ایمانیات کو الگ مرتب کیا اس کا نام ''علم الکلام'' رکھا اور اس پر کتابیں لکھیں اور اخلاق کو جدا مرتب کر کے اس کا نام ''علم التصوف'' رکھا اور اس پر کتابیں تصنیف کیں اسی طرح احکام کو الگ مرتب کر کے اس کا نام ''علم الفقہ'' رکھا اور اس پر بے شمار کتابیں مرتب کیں۔

ماضی میں جب بھی اسلامی قانون کسی مسلمان ملک میں نافذ کیا گیا تو ''اسلامی فقہ'' کی صورت میں نافذ کیا گیا۔ ماضی کی طویل تاریخ دہرانے کی ضرورت نہیں ہے حال کو دیکھ لیجئے۔ پچاس ساٹھ سال سے ''سعودی مملکت'' میں اسلامی قانون ''فقہ حنبلی'' کی صورت میں نافذ ہے ہر سال اقوامِ متحدہ کی رپورٹ یہی ہوتی ہے کہ سب سے کم جرائم مملکت سعودیہ میں ہوتے ہیں اگر امریکہ اور یورپین ممالک میں جرائم کی شرح نوے فی صد ہے تو سعودی عرب میں ایک فی صد سے بھی کم ہے۔ وہاں عدل و انصاف کے ادارے بہت کم ہیں پھر بھی ان میں مقدمات بہت کم آتے ہیں۔ مقدمۂ قتل کا فیصلہ عموماً تین ماہ میں ہو جاتا ہے اور دیوانی مقدمہ ایک ماہ میں ختم ہو جاتا ہے۔ ابھی چند سال پہلے امارت اسلامیہ افغانستان میں فقہ حنفی کا قانون نافذ کیا گیا ہے جس میں مثالی و معیاری امن و انصاف کے نظام نے ساری دنیا کو ورطۂ حیرت میں ڈال دیا ہے۔ قانون کا تعلق دراصل انسانی حقوق سے ہوتا ہے تاکہ انسان کی جان و مال، عزت و آبرو اور عقل و خرد محفوظ رہے اس مقصد کے لحاظ سے سب فقہیں یکساں ہیں اور سب امن و انصاف کی ضامن ہیں چنانچہ سعودی عرب میں فقہ حنبلی اور افغانستان میں فقہ حنفی کے نفاذ سے نتیجہ میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ ظلم و بدعنوانی اور حرام خوری کے سارے اسباب بالاتفاق ممنوع ہیں۔ چوری، ڈاکہ، رشوت، ملاوٹ، شراب نوشی، زنا، قذف، عریانی، فحاشی کے تمام مظاہر ہر اسلامی فقہ میں جرم ہیں۔ ان پر عبرت ناک سزائیں مقرر ہیں۔ نظامِ صلاۃ، نظام زکاۃ، معروف کی اشاعت، منکر کی ممانعت پر سب متفق ہیں۔ لہذا اسلامی فقہ کی مخالفت کرنا اور اس سے امتِ مسلمہ کو نفرت دلانا دراصل اسلامی قانون کے نفاذ میں رکاوٹ ڈالنا ہے۔ خدا کرے یہ رکاوٹ بہت جلد ختم ہو جائے تاکہ پاکستان اور دیگر اسلامی ممالک کے باشندے سعودی عرب اور افغانستان کے باشندوں کی طرح اسلامی قانون کی برکات سے مستفیض ہوسکیں۔ آمین

(۳) فقہ حنفی کی بنیاد شورائی اجتہاد پر ہے و شاورھم فی الامر اور و أمرھم شوری میں اس کی ترغیب ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے سب سے پہلے محدثین فقہاء اور علوم عربیت کے ماہر علماء کو جمع کیا جنہوں نے پورے غور وخوض اور بحث وتحقیق کے بعد فقہ حنفی کو مرتب کیا اس شوری میں یہ اکابر شامل تھے۔ (۱) امام محمدؒ (۲) امام ابو یوسفؒ (۳) امام زفرؒ (۴) حسن بن زیادؒ (۵) عافیہؒ (۶) داؤد الطائیؒ (۷) اسد بن عمروؒ (۸) قاسم بن معنؒ (۹) علی بن مسہرؒ (۱۰) مندل بن علیؒ (۱۱) حبان بن علیؒ۔ کبار علماءؒ نے فقہ حنفی کی تدوین میں مختلف اوقات میں حصہ لیا۔ پوری آزادی کے ساتھ ایک ایک مسئلہ میں غور وفکر ہوتا، بحث و مذاکرہ ہوتا بعض اوقات کئی کئی روز کبھی مہینہ بھر یہ تحقیق و بحث جاری رہتی (تقدمہ نصب الرایہ للکوثریؒ و تاریخ بغداد)۔ اس وقت تراسی ہزار مسئلے مدون ہوئے (ذیل الجواهر لملا علی قاریؒ ص ۴۷۲ ج ۲) امام شافعیؒ کا مشہور ارشاد ہے الناس فی الفقه عیال علی أبی حنیفةؒ (تذکرة الحفاظ) کہ لوگ فقہ میں امام ابو حنیفہؒ کے خوشہ چین ہیں۔ امام اعظم ابو حنیفہؒ نے امتِ مسلمہ کی خیر خواہی کے لئے سب سے پہلے شرعی احکام کو مدون و مرتب اور مبوب کیا بعد میں امام مالکؒ و دیگر اکابر نے تدوین وترتیب کا طرز اختیار کیا (تبییض الصحیفه للسیوطیؒ ص ۳۶. مقام ابی حنیفةؒ ص ۱۰۶)۔ بعد میں محققین احنافؒ نے اسلامی تمدن کی وسعت کی بنا پر جدید پیش آمدہ مسائل، حوادث ونوازل اور محتمل صورتوں کو سامنے رکھ کر فقہی احکام مرتب کئے اب کل تعداد تقریباً گیارہ لاکھ ستر ہزار ہے (البنایه شرح الهدایه ص ۳۷ ج ۱) ان وجوہ و دیگر متعدد وجوہ کی بنا پر فقہ حنفی سب سے پہلے اور سب سے زیادہ اسلامی دنیا میں مقبول ہوئی۔ آغاز سے لے کر آج تک دنیا کے اکثر مسلمان فقہ حنفی کے پیروکار ہیں۔ ۲۲۸ھ میں جب عباسی خلیفہ واثق باللہؒ نے سدِ سکندری کا حال دریافت کرنے کیلئے کچھ لوگ بھیجے تو انہوں نے وہاں کے لوگوں کو حنفی المذہب پایا۔ اہل حدیث کے راہنما نواب صدیق حسن خانؒ لکھتے ہیں:

محافظان سد کہ دراں جا بودند ہمہ دین اسلام داشتند و مذہب حنفی و زبان عربی و فارسی میگفتند اما از سلطنت عباسیہ بے خبر بودند (ریاض المرتاض ص ۲۱۶ بحواله خیر التنقید ص ۲۳)

مشہور مؤرخ ابن خلدون مالکیؒ لکھتے ہیں:

حضرت امام ابو حنیفہؒ کے مقلد اس وقت عراق، ہندوستان، چین، ما وراء النہر و بلاد العجم کلھا میں پھیلے ہوئے ہیں (مقدمه بن خلدون ص ۴۴۵، الکلام المفید ص ۱۱۴) بلاد العجم کلھا ملحوظ رہے۔

عرب کے مشہور ومعروف مورخ علامہ شکیب ارسلانؒ المتوفی ۱۳۶۶ھ فرماتے ہیں:

مسلمانوں کی اکثریت حضرت امام ابو حنیفہؒ کی پیرو و مقلد ہے یعنی سارے ترک اور بلقان کے مسلمان، روس اور افغانستان کے مسلمان، چین کے مسلمان، ہندوستان اور عرب کے اکثر مسلمان، عراق و شام کے اکثر مسلمان فقہ میں حنفی مسلک رکھتے ہیں اور سوریا (شام) کے بعض اور حجاز یمن، حبشہ، جاوا، انڈونیشیا اور کردستان کے مسلمان حضرت امام شافعیؒ کے مقلد ہیں۔ اور مغرب کے مسلمان، مغربی اور وسط افریقہ کے مسلمان اور مصر کے کچھ لوگ حضرت امام مالکؒ کے مقلد ہیں اور عرب کے بعض مسلمان اور شام کے بعض باشندے جیسے نابلس اور دومہ کے رہنے والے حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے مقلد ہیں۔ (حاشیہ حسن المساعی ص٦٩، الکلام المفید ص١١٤)

(۴) جیسے قراءت سبعہ قطعی وحق ہیں مگر جس ملک میں ان میں سے ایک قراءت مروج و معمول بھا ہو جیسے پاکستان وغیرہ میں قراءتِ امام عاصم کوفیؒ بروایت حفصؒ معمول بہا ہے تو وہاں بالاتفاق اس ایک قراءت کو پڑھنے پڑھانے کا عمل اختیار کیا جاتا ہے باقی قرائتیں صرف خاص قراء کرام خصوصی طور پر پڑھتے ہیں عمومی عمل میں ان کو اختیار نہیں کیا جاتا تاکہ امت میں وحدت باقی رہے اور وہ تشتت و انتشار کا شکار نہ ہو اسی طرح جس ملک میں کسی ایک فقہ کے پیروکار زیادہ ہوں تو وہاں سب مسلمانوں کو قانون کی لائن میں اس کی پیروی و اتباع کرنی چاہئے تاکہ امت کا نظام وحدت مختل نہ ہو جیسا کہ آج کل سعودی مملکت میں سب مسلمان فقہ حنبلیؒ کی پیروی کرتے ہیں اور افغانستان کی طالبان حکومت میں سب مسلمان فقہ حنفی پر کار بند ہیں۔ لہذا پاکستان جیسے مسلمان ملکوں میں جہاں حنفی غالب اکثریت میں ہیں فقہ حنفی کا قانون نافذ ہونا چاہئے اور سب مسلمانوں کو اس کی پیروی کرنی چاہئے۔

اللهم ارنا الحق حقاً و ارزقنا اتباعه. آمين

فیض احمد غفرلہ

۱۵/ ربیع الاول ۱٤۲۲ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حقیقت حدیث

حدیث کے لغوی معنی جدید اور خبر کے ہیں (عمدۃ القاری شرح بخاری ص۱۲۵ ج۲) محدثین کی اصطلاح میں حضرت محمد مصطفے ﷺ کے قول، فعل اور تقریر کو حدیث کہا جاتا ہے۔ یہاں تقریر سے مراد یہ ہے کہ کسی نے حضور اقدس ﷺ کے سامنے کوئی کام کیا یا کوئی بات کہی، آپ ﷺ نے مطلع ہونے کے باوجود اس پر کوئی نکیر نہ فرمائی بلکہ سکوت فرما کر گویا اس کی تقریر و تصویب فرمادی اور اسے برقرار رکھا۔ (مقدمہ مشکوۃ)

موضوع

علم حدیث کا موضوع ہے ذات الرسول من حيث أنه رسول الله ﷺ (شرح بخاری للکرمانی)

غرض و غایت

اس علم کا فائدہ تفسیر القرآن المجید للعلم و العمل فيحصل به سعادة الدارين (عمدۃ القاری و دیگر)

بعض اوقات حدیث کے مفہوم میں توسیع کر کے صحابہؓ و تابعینؒ کے اقوال و افعال اور تقاریر پر بھی حدیث کا اطلاق کیا جاتا ہے (مقدمہ مشکوۃ)

تعارف حدیث

بقول علامہ سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ، علم القرآن اگر اسلامی علوم میں دل کی حیثیت رکھتا ہے تو علم حدیث شہ رگ کی، یہ شہ رگ اسلامی علوم کے تمام اعضاء و جوارح تک خون پہنچا کر ہر آن ان کیلئے تازہ زندگی کا سامان پہنچاتا رہتا ہے۔ آیات کا شان نزول اور ان کی تفسیر، احکام القرآن کی تشریح و تعیین، اجمال کی تفصیل، عموم کی تخصیص، مبہم کی تعیین سب علم حدیث کے ذریعہ معلوم ہوتی ہے۔ اسی طرح حامل قرآن (حضرت) محمد رسول ﷺ کی سیرت اور حیات طیبہ اور اخلاق و عادات مبارکہ اور آپ ﷺ کے اقوال و اعمال اور آپ ﷺ کے سنن و مستحبات اور احکام و ارشادات اسی علم حدیث

کے ذریعہ ہم تک پہنچے ہیں۔ اسی طرح خود اسلام کی تاریخ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے احوال اور ان کے اعمال و اقوال اور اجتہادات و استنباطات کا خزانہ بھی اسی کے ذریعے ہم تک پہنچا ہے۔ اسی بنا پر اگر یہ کہا جائے تو صحیح ہے کہ اسلام کے عملی پیکر کا صحیح مرقع اسی علم کے بدولت مسلمانوں میں ہمیشہ کیلئے موجود و قائم ہے اور ان شاء اللہ تا قیامت رہے گا۔ (تدوین حدیث ص ۵)

ضرورتِ تاریخ

ذی ہوش انسانوں نے ہمیشہ سے اپنے مستقبل کی اصلاح ماضی کے واقعات و تجربات اور حالات و مشاہدات کی روشنی میں سرانجام دینے کی کوشش کی ہے۔ واقعہ بھی یہ ہے کہ ماضی سے مستغنی ہو کر کسی قوم کے حال و مستقبل کی تعمیر نہ آج تک ہوئی ہے اور نہ ہو سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن پاک میں احکام و اصول کے ساتھ ساتھ سابقہ قوموں کے سبق آموز واقعات کو بھی پورے اہتمام سے دہرایا گیا ہے اور جگہ جگہ اقوام ماضیہ کے قصص و حکایات سے پیدا ہونے والے پر حکمت و ایمان افروز نتائج پر متنبہ فرمایا گیا ہے۔ بنی اسرائیل کی طویل تاریخ بیان کرتے ہوئے ان کی سرکشی، ایمان سے روگردانی اور حق سے اعراض و تولی کی سزا کی طرف اشارہ کر کے ارشاد فرماتے ہیں:

فَجَعَلْنٰهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِيْنَ۝ (بقرۃ: ٦٦)

''پھر ہم نے اس کو ایک عبرت (انگریز واقعہ) بنا دیا، ان لوگوں کیلئے بھی جو اس قوم کے معاصر تھے اور ان لوگوں کیلئے بھی جو مابعد زمانہ میں آتے رہے اور موجب نصیحت (بنایا خدا سے) ڈرنے والوں کیلئے۔''

اس آیت کریمہ سے واضح ہوا کہ صحیح تاریخی واقعات طالبین حق، خدا ترس بندوں کیلئے بہترین استاذ کی حیثیت رکھتے ہیں اور وہ ان سے پند و موعظت کا ایک خزانہ حاصل کر سکتے ہیں۔

سورہ ہود میں حضرت نوح حضرت ہود حضرت صالح حضرت ابراہیم حضرت لوط حضرت شعیب حضرت موسیٰ علیہم الصلوۃ والسلام اور ان کی اکثر قوموں کے واقعات کے تذکرہ کے بعد ارشاد ہوتا ہے:

وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ اَنْۢبَآءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهٖ فُؤَادَكَ ۚ وَجَآءَكَ فِيْ هٰذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَّذِكْرٰى لِلْمُؤْمِنِيْنَ۝ (ہود: ١٢٠)

''اور ہم پیغمبروں کے قصوں میں سے یہ سارے قصے آپ سے بیان کرتے ہیں جن کے ذریعہ

سے ہم آپ ﷺ کے دل کو تقویت دیتے ہیں اور ان قصوں میں آپ ﷺ کے پاس ایسا مضمون پہنچا ہے جو خود تحقیقی ہے اور اہل ایمان کیلئے نصیحت و یاد دہانی ہے۔''

اس ارشاد ربانی نے بتایا کہ گزشتہ انبیاء و رسل علیہم السلام اور ان کی اقوام و ملل کے صحیح حالات کے ضمن میں ایک مومن کیلئے اطمینان وسکون اور قوت قلبی کا بہترین سامان اور نصیحت و تذکیر کا کافی مواد جمع ہے۔

ایک جگہ ارشاد ہوتا ہے:

فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (اعراف:۱۷۶)

''سو یہ حال بیان کیجئے تا کہ وہ غور کریں۔''

بہرکیف مستقبل کی اصلاح و ترقی، استحکام و مضبوطی کیلئے گزشتہ واقعات سے استغناء نہیں برتا جا سکتا۔ تاریخ اقوام و ملل سے صرف نظر کر کے زندگی گزارنا گویا جنگل کی زندگی بسر کرنا ہے، آخر بھیڑیوں اور بندروں کو کیا معلوم کہ ان کے جد اعلی کون تھے اور کن کن جنگلوں، وادیوں، پہاڑوں سے چھلانگیں مارتے ہوئے ان کے آباؤ اجداد موجودہ مقام تک پہنچے اور کن کن حالات سے ان کو دو چار ہونا پڑا۔ عقل مند انسان ہی کا یہ فطری خاصا ہے کہ جب وہ سنتا ہے کہ میرے ابنائے جنس پہلے فلاں فلاں جرائم کی پاداش میں ہلاک و تباہ ہو چکے ہیں تو ان سے بچنے کی کوشش کرتا ہے اور جب دیکھتا ہے کہ فلاں رستہ اختیار کرنے سے ان کو فلاح و کامیابی حاصل ہوئی تو طبعاً اس کی طرف دوڑتا ہے۔

تاریخ اور حدیث نبویؐ میں چند امتیاز

کہا جاتا ہے کہ حدیث نبویؐ بیش از بیش تاریخ کا ایک حصہ ہے اور تاریخ کو دین یا دینی حجت نہیں کہا جا سکتا اور اس سے اسلامی احکام کے ثبوت میں استناد نہیں کیا جا سکتا۔ سو یاد رہے کہ سب سے پہلے تو یہی کہنا غلط ہے کہ تاریخ، دین کے باب میں مطلقاً حجت اور قابل استناد نہیں کیونکہ قرآن پاک کے تیس ۳۰ پاروں میں سے کوئی پارہ اور کوئی بڑی سورت چراغ لے کر ڈھونڈنے سے بھی ایسی نہیں ملے گی جس میں امم ماضیہ کے احوال و اعمال پر متنبہ نہ کیا گیا ہو۔ تاریخی حقائق اور ان کے عبرت ناک عواقب و نتائج سے دنیا کو آگاہ نہ کیا گیا ہو تو کیا صحیح تاریخ پر مشتمل قرآن عزیز کے اس ضخیم حصہ کو بھی معاذ اللہ دینی حجت کے باب سے نکال دیں گے۔ اگر جواب نفی میں ہے اور یقیناً نفی میں ہے تو ثابت ہوا کہ ہر وہ کلام دینی حجت ہے جس کی نسبت شارع علیہ السلام کی طرف مستند طریق سے ثابت ہو گو وہ تاریخ

ہی کیوں نہ ہو۔

پھر یہ کہنا بھی تو کسی طرح صحیح نہیں ہے کہ حدیث نبویؐ کی حیثیت عام تاریخ کے برابر ہے۔ آیئے! ہم آپ کو تاریخ کے عام ذخیروں سے حدیث شریف کے چند ایک وزنی اور ٹھوس امتیازات و خصوصیات گنواتے ہیں اور وہ یہ ہیں۔

۱۔ عام تاریخی ذخیروں کا تعلق عموماً کسی حکومت، کسی قوم اور کسی جنگ الغرض اسی قسم کی گوناگوں اور پراگندہ چیزوں سے ہے جن کا ضبط و احاطہ آسان نہیں۔ بخلاف حدیث کے کہ اس کا تعلق براہ راست ایک خاص مقدس ہستی یعنی آنحضرت ﷺ کی ذات بابرکات سے ہے۔ ایک قوم، ایک ملک یا ایک جنگ کے تمام اطراف و جوانب کو سمیٹ کر بیان کرنا ایک طرف ہے اور بسیط ذات ستودہ صفات کے واقعات کو ضبط کرنا ایک طرف ہے، خود اندازہ فرمایئے گا کہ احاطہ و تدوین کے اعتبار سے دونوں کی آسانی و دشواری میں کوئی نسبت بھی ہے۔ پہلی صورت میں غلطیوں، غلط فہمیوں اور کوتاہیوں کے جتنے قوی اندیشے ہیں اسی نسبت سے دوسری صورت میں صحت و واقعیت کی عقلاً توقع کی جاسکتی ہے۔

۲۔ کسی تاریخ ذخیرہ کے مورخوں کا اس تاریخ یا صاحب تاریخ سے قطعاً وہ تعلق و ربط اور والہانہ عقیدت و وابستگی دکھائی نہیں دیتی جو حدیث کے ابتدائی مورخوں (صحابہ کرامؓ) کو اس مقدس ذات بابرکات سے حاصل تھی۔ یہ مکہ و مدینہ کے در و دیوار، یہ بدر و احد کے میدان جنگ، یہ خیبر و حنین کے معرکہائے کارزار بلکہ سرزمین عرب کا چپہ چپہ گواہ ہے، دنیا کی تاریخ اور کلام الٰہی کی شہادت اس پر مستزاد کہ ان حضرات قدسی صفات کو آنحضرت ﷺ کی ذات اور آپ ﷺ کی پاکیزہ زندگی سے بے مثال والہانہ و عاشقانہ تعلق تھا، محبت و عظمت اور طاعت نبویؐ کے باب میں وہ اپنی نظیر آپ تھے۔ گنبد خضراء نے اس تعلق کی تصویر نہ اس سے پہلے دیکھی تھی اور نہ پھر دیکھنی نصیب ہوگی، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ اگر کبھی کوئی حدیث بیان کرنا چاہتے تو منہ سے ''**اوصانی حبی**[۱] **ابوالقاسم اوصانی خلیلی** ﷺ'' الفاظ نکلتے تھے اور چیخیں مار مار کر بے ہوش ہو جاتے تھے۔

حضرت عمرو بن میمون تابعیؒ کا بیان ہے کہ میں ہر جمعرات کی شام کو حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوتا تھا مگر (روایت میں احتیاط کی وجہ سے) قال رسول اللہ ﷺ ان کی زبان سے کبھی نہیں سنا، ایک دن یہ الفاظ آپ کی زبان سے نکلے تو گردن جھکا لی۔ میں نے دیکھا تو

(۱) یعنی میرے حبیب ابو القاسم نے مجھے وصیت فرمائی، میرے دوست نے مجھے وصیت فرمائی ﷺ

آپ کے کرتہ کے تکمے کھلے ہوئے، آنکھیں اشک بار گردن کی رگیں پھولی ہوئی ہیں حدیث بیان کرتے ہیں تو فرماتے ہیں اس سے کم یا بیش یا اس کے قریب یا اس جیسا (ابن ماجہ ص ۴ باب التوقی فی الحدیث) اسی قسم کے واقعات حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے تذکرہ میں بھی ملتے ہیں۔

حضرت عروہ بن مسعود ثقفی رضی اللہ عنہ جو ابھی تک مشرف باسلام نہیں ہوئے تھے صلح حدیبیہ میں قریش مکہ کی نمائندگی کے فرائض انجام دے کر واپسی پر جو رپورٹ پیش کرتے ہیں تو کتنے صحیح الفاظ میں صحابہ کرامؓ کے اس تعلق کا نقشہ کھینچتے ہیں، آپ فرماتے ہیں:

اَی قوم واللہ لقد وفدت علی الملوک و وفدت علی قیصر و کسری و النجاشی واللہ ان رأیت ملکا قط یعظمه اصحابه ما یعظم اصحاب محمد محمدا واللہ ان تنخم نخامة الا وقعت فی کف رجل منهم فدلک بها وجهه و جلده و اذا امرهم ابتدروا امره و اذا توضا کادوا یقتتلون علی وضوئه و إذا تکلم خفضوا أصواتهم عنده و ما یحدون الیه النظر تعظیما له. (بخاری ص ۳۷۹ ج ۱)

”اے لوگو! خدا کی قسم مجھے بادشاہوں کے دربار میں باریابی کا موقعہ ملا ہے۔ قیصر و کسری اور نجاشی کے سامنے حاضر ہوا ہوں۔ واللہ میں نے کسی بادشاہ کو نہیں دیکھا جس کی لوگ اتنی عظمت کرتے ہوں جتنی محمد (ﷺ) کے ساتھی محمد (ﷺ) کی کرتے ہیں واللہ جب آپ بلغم تھوکتے ہیں نہیں گرتا ہے وہ مگر آپ ﷺ کے ساتھیوں میں سے کسی کے ہاتھ پر پھر وہ اسے اپنے چہرہ اور بدن پر مل لیتا ہے اور جب آپ ﷺ وضو کرتے ہیں تو آپ ﷺ کے وضو کے پانی پر قریب ہے کہ وہ الجھ پڑیں۔ اور جب آپ ﷺ کلام کرتے ہیں تو وہ اپنی آوازیں آپ ﷺ کے سامنے پست کر لیتے ہیں تعظیماً آپ ﷺ کو نگاہ بھر کر نہ دیکھتے۔“

یہ دوست کی نہیں بلکہ ایک دانا دشمن کی شہادت ہے اور وہ بھی کفر کے مرکز، وشمنان اسلام کی مجلس میں، اندازہ کیجئے کہ جس جماعت کے عشق و محبت کی یہ شان ہو کہ احکام و اوامر تو بڑی چیز ہیں تھوک اور وضو کے غسالہ تک کو اپنے اندر پیوست کرنے کے در پے رہتے ہوں اور جزو بدن بنانا اپنی سعادت سمجھتے ہوں۔ ان کے دل و دماغ اور ان کے حافظے قدرتی طور پر کس قدر متاثر ہو سکتے ہیں۔

۳۔ تیسری خصوصیت یہ ہے کہ حدیث کے ان چشم دید گواہوں اور راویوں نے حضور اقدس ﷺ کے دست مبارک پر بیعت ہی اس بات پر کی تھی کہ وہ اس تاریخ کے ہر ہر جزو اور ایک ایک خط

وخال کے زندہ نقوش اپنے اندر پیدا کریں گے، نیز جس قرآن حکیم کی آواز پر وہ اپنے مستقبل کا آخری اور قطعی فیصلہ فرما چکے، اسی قرآن حکیم نے پرشوکت و پرجلال لہجہ میں بار بار ان سے مطالبہ کیا تھا اور انہیں بتایا تھا کہ تمہاری زندگی کا نصب العین صرف یہی ہے کہ رسول خدا ﷺ کی پوری زندگی پر نگاہ رکھو اور من وعن اسے اپنانے کی کوشش کرو تمہاری فلاح و کامیابی اسی میں ہے۔

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (احزاب:۲۱)

''یقیناً تمہارے لئے رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں بہترین نمونہ ہے''

وَاِنْ تُطِيْعُوْهُ تَهْتَدُوْا (النور:۵۴)

''اور اگر ان (رسولؐ) کی پیروی کرو گے، ہدایت یافتہ بن جاؤ گے۔''

بتایا جائے دنیا کی کون سی تاریخ اور صاحب تاریخ ہے جس سے اس کے مورخوں کا یہ تعلق دکھائی دیتا ہو۔ یہ کیا اس کا عشر عشیر بھی تلاش کرنے سے نہیں ملے گا۔

۴۔ اس کے ساتھ یہ حقیقت بھی پیش نظر رہے کہ ان بزرگوں پر احادیث نبویہ کا اتباع و انقیاد ہی قرآن پاک نے لازم نہیں قرار دیا تھا، بلکہ ان کی نشر و اشاعت اور دوسروں تک پہنچانا بھی ضروری قرار دیا گیا تھا اور ترغیب و ترہیب کی ہر ممکن صورت سے ان کو یہ ذہن نشین کرایا گیا تھا کہ بلاکم و کاست تعلیمات نبویہ کی تبلیغ کرنا زندگی کے فرائض میں نہایت اہم فریضہ ہے۔ باری تعالے نے فرمایا:

كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (آل عمران:۱۱۰)

''تم بہترین جماعت ہو جو لوگوں کی (بہی خواہی) کیلئے نکالی گئی ہے، نیکی کا حکم کرتے ہو اور بدی سے روکتے ہو۔''

منیٰ کا میدان ہے ایک لاکھ سے زائد شمع نبوت کے پروانوں کا مجمع ہے----- امام الانبیاء علیہ الصلوۃ والسلام کی زبان فیض ترجمان سے یہ دعائیہ کلمات نکلتے ہیں:

نضر الله عبدا سمع مقالتی فحفظها و وعاها و اداها (ابو داود، ترمذی، ابن ماجہ)

''حق تعالیٰ اس بندے کو تروتازہ رکھیں جس نے میری بات سنی تو اسے خوب یاد رکھا اور اس کو پہنچایا۔''

اسی حجۃ الوداع کے موقعہ پر تاریخی خطبہ کو اس مشہور فقرہ پر ختم فرمایا جاتا ہے:

الا فلیبلغ الشاهد الغائب (صحاح)

''سن لو جو حاضر ہے چاہئے کہ غیر حاضر کو پہنچاتا جائے''

جس دردناک اثر انگیز ماحول میں اس خاتمہ کا اعلان ہوا ہے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اس درد بھرے مجمع نے کیا اثر لیا ہوگا۔

۵۔ مذکورہ بالا امتیازات کے علاوہ یہ بات بھی ملحوظ نظر رہے کہ جن حضرات نے اس امانت نبویہ کی تبلیغ و اشاعت کا ذمہ لیا تھا وہ بذات خود اس بلند کردار کے مالک تھے جس کے سامنے ان سے غلط بیانی کی توقع رکھنا صریح ظلم ہے اس کے علاوہ قرآن مجید کی یہ تعلیم بھی ان کو دی گئی تھی کہ رسول خدا ﷺ دین کے باب میں جو کچھ بھی فرماتے ہیں وہ بالآخر وحی الٰہی سے موید ہوتا ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝ (النجم: ۳،۴)

''اورنہیں بولتے آپ اپنی خواہش سے، آپ کا ارشاد تو نری وحی ہے جو بھیجی جاتی ہے۔''

اس بناء پر ان فرشتہ سیرت بزرگوں کا ایمان تھا کہ آنحضرت ﷺ کی طرف کسی بے بنیاد بات کی نسبت کرنا حقیقت میں اللہ تعالیٰ شانہ پر افتراء و بہتان باندھنے کے مترادف ہے اور مفتری علے اللہ کو قرآن عزیز نے سب سے بڑا ظالم قرار دیا ہے:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا (العنکبوت: ۶۸)

''اور اس شخص سے زیادہ کون ظالم ہوگا جو اللہ پر جھوٹ افترا کرے۔''

نیز رسول اکرم ﷺ کی مشہور و مستفیض حدیث من كذب عليّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار (جو قصداً مجھ پر جھوٹ باندھے، چاہئے کہ وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنا لے) کی تہدیدی وعید کو بھی وہ ہر وقت پیش نظر رکھتے تھے حتی کہ بعض صحابہؓ اس نازک ذمہ داری کا احساس بیدار اور تازہ کرنے کیلئے متذکرہ بالا حدیث پڑھ کر دوسری احادیث اپنے تلامذہ کو سنایا کرتے تھے۔

کیا تاریخ کے کسی ذخیرہ کی آپ نشاندہی فرما سکتے ہیں جس کے راویوں کو غلط بیانی سے مصون و محفوظ رکھنے کیلئے ایسے اندرونی و بیرونی پہرے قدرت کی طرف سے بٹھلائے گئے ہوں جو حدیث کیلئے کارفرما رہے۔

۶۔ اس کے ساتھ ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ آنحضرت ﷺ صحابہ کرامؓ کو جو کچھ فرماتے تھے یا کر کے دکھاتے تھے تو اس کی باضابطہ نگرانی بھی فرماتے تھے کہ اس حکم کی تعمیل کہاں تک ہو رہی ہے۔

مہمات شریعت اور دین کے بنیادی و اساسی مسائل کی نگرانی کا کیا حال تھا۔ اس کا اندازہ ایک

استحبابی امر سے ہوسکتا ہے۔ آپ ﷺ نے ایک صحابی کو فرمایا کہ سونے لگو تو یہ دعا امنت بکتابك الذی انزلت و نبیك الذی ارسلت (ایمان لایا میں آپ کی کتاب پر جو آپ نے اتاری اور آپ کے نبی پر جسے آپ نے بھیجا) پڑھ لیا کرو۔ اس کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا تم سناؤ تو اس صحابی نے سناتے وقت "نبیك" کے لفظ کو "رسولك" کے لفظ سے بدل دیا جو قریب المعنی ہے۔ لیکن آپ ﷺ نے ٹوک کر فرمایا جیسے میں نے کہا ہے ویسے کہو۔ یہی وجہ تھی کہ آپ ﷺ اہم اور زیادہ ضروری ارشاد کو بار بار دہراتے تھے کان اذا تکلم بکلمة اعادها ثلثا (بخاری شریف) (حضور ﷺ جب کوئی بات فرماتے تو اسے تین مرتبہ دہراتے)

فعل نبویؐ کے متعلق سنن کی مشہور و معروف روایت ہے کہ ایک صاحب نے ذرا عجلت سے نماز پڑھی جو خشوع و خضوع، سکینت و طمانیت والی نماز کہلانے کی مستحق نہیں تھی یا صلوا کما رایتمونی اصلی (بخاری) (تم نماز پڑھو جیسے مجھے نماز پڑھتا ہوا دیکھتے ہو) کے معیار پر پوری اترنے والی نماز نہیں تھی۔ وہ صاحب نماز پڑھ کر حضورؐ کے پاس آئے اور سلام کیا۔ آپ ﷺ نے سلام کا جواب دے کر ارشاد فرمایا ارجع فصل فانك لم تصل کہ واپس جا کر نماز پڑھو کیونکہ تم نے نماز، نہیں پڑھی۔ انہوں نے دوبارہ بھی ویسے نماز پڑھی جیسے پہلی دفعہ پڑھی تھی۔ آپ ﷺ نے پھر فرمایا "فصل فانك لم تصل" آخر تیسری یا چوتھی مرتبہ انہیں کی درخواست پر آپ ﷺ نے صحیح طریقہ تعلیم فرمایا اور اس صاحب نے اپنی نماز جیسی کہ چاہئے تھی ادا کی۔ یہ آنحضرت ﷺ کی قولی تعلیم کے ساتھ عملی تعلیم تھی تاکہ پھر یاد رہے۔ یہ حدیث سنن اربعہ میں مروی ہے (ترمذی باب ما جاء فی وصف الصلوۃ)

کیا دنیا میں کوئی ایسی تاریخ بھی ہے جس نے اپنے مورخین کی اور راویوں کے بیان و ادا کی خود نگرانی کی ہو اور ایسی کڑی نگرانی (تدوین حدیث ص ۱۸۔۲۶ ملخصا)

۷۔ مذکورۃ الصدر تمام امتیازات و خصوصیات سے بڑھ کر ایک خصوصیت یہ ہے کہ مصنفین کتب حدیث سے لے کر حضور اکرم ﷺ تک ایک ایک حدیث کی سند اور اس سند کے تمام راویوں کے ثقہ غیر ثقہ ہونے کے حالات، ان کی عدالت و دیانت، تقوی و طہارت، قوت حافظہ، ضبط اور یہ کہ کس استاذ سے علم حاصل کیا اور اس کے شاگرد کون کون ہیں اس کے بارہ میں تلامذہ و اساتذہ اور دوسرے معاصر متدین لوگوں کا اس کے متعلق کیا تاثر ہے۔

ان تمام گوشوں کی تفصیل کیلئے ایک اچھوتے اور قطعاً نئے طریقے کا نقاد محدثینؒ کو قدرت کی طرف

سے الہام ہوا جو ''اسماء الرجال'' کے نام سے معروف ہے۔
پوری انسانی تاریخ، کسی مقدس ہستی، کسی مذہبی کتاب، کسی آسمانی صحیفہ کے متعلق اس قدرتی سلسلہ حفاظت کی نظیر پیش کرنے سے خاموش ہے۔ یہی وہ عظیم الشان فن ہے جس کے بارے میں مشہور جرمن ڈاکٹر اسپرنگر ''اصابہ'' کے انگریزی مقدمہ میں لکھتا ہے:
''کوئی قوم دنیا میں نہ ایسی گزری نہ آج موجود ہے جس نے مسلمانوں کی طرح اسماء الرجال کا عظیم الشان فن ایجاد کیا ہو جس کی بدولت آج پانچ لاکھ شخصوں کا حال معلوم ہوسکتا ہے۔''

حدیث کے مقبول ہونے کی شرطیں

بات لمبی ہوگئی۔ کہنا یہ چاہتا ہوں کہ محدثین کرام نے قبولیت روایت کیلئے سلسلہ سند کے ہر راوی میں صفات ذیل کا پایا جانا شرط قرار دیا ہے۔ حضرت مولانا محمد ادریس صاحب قدس سرہ ارقام فرماتے ہیں:
(۱) صادق ہو عمر بھر حدیث رسولؐ کے سلسلہ میں کبھی جھوٹ نہ بولا ہو۔ (۲) صحیح فہم والا ہو، غبی اور بدعقل نہ ہو حدیث کے سمجھنے میں غلطی نہ کرتا ہو۔ (۳) صحیح حافظہ والا ہو، نسیان و وہم کے غلبہ کا شکار نہ ہو چکا ہو۔ (۴) ثقہ اور متقی ہو، فاسق، فاجر اور بدکار نہ ہو۔ (۵) محتاط ہو، روایت میں سہل انگاری سے کام نہ لیتا ہو۔ (۶) حدیث میں جعل سازی کی اس پر کوئی تہمت اور شبہ بھی نہ ہو۔ (۷) معروف ہو، مجہول نہ ہو یعنی ارباب علم وتقوی اس کے نام ونسب اور کردار سے اسی طرح اس کے علم و حفظ اور ثقاہت سے واقف ہوں۔ (۸) اس کی روایت میں کسی قسم کا اختلاف وتعارض نہ ہو۔ (۹) سلسلہ سند متصل ہو، درمیان میں سے کوئی راوی رہ نہ گیا ہو۔ (۱۰) سلسلہ سند جس شخص پر منتہی ہو اس کیلئے یہ شرط ہے کہ روایت قولی ہو تو اس نے خود سنا ہو، فعلی ہو تو آنکھوں سے دیکھا ہو۔ (حجیت حدیث ص۸۷، ۸۸ بمفہومہ)
یہ دس دفعات تو روایت کے معتبر اور مقبول ہونے کی شرطیں ہیں۔ اگر ان میں سے ایک بھی مفقود ہو جائے تو وہ روایت محدثین کے ہاں مقبول نہیں ہے۔ ان کے علاوہ محدثین کرامؒ نے موضوع وغیر موضوع، صحیح اور جعلی حدیث کا پتہ لگانے اور ان کے درمیان امتیاز قائم کرنے کیلئے ایک عظیم الشان اور لاثانی ''معیار برہانی'' بھی مقرر کیا ہے جس سے بہتر معیار متعین کرنا انسانی علم وفہم اور عقل وخرد سے بالاتر چیز ہے اور وہ معیار یہ ہے۔

صحیح اور جعلی حدیث پرکھنے کا معیار برہانی

جس حدیث میں امور ذیل میں سے کوئی ایک امر بھی پایا جائے تو وہ اس حدیث کے موضوع ہونے کی علامت ہے، اور اگر حدیث ان تمام باتوں سے پاک ہو تو اسے موضوع اور جعلی نہیں کہیں گے بلکہ مقبول و معتبر روایت کے جس درجہ کی مستحق ہوگی اسی درجہ میں اس کو رکھا جائے گا۔ موضوع حدیث کی علامتیں پندرہ ہیں۔

(۱) نص قرآنی کے مخالف ہو۔ (۲) سنت متواترہ کے مخالف ہو۔ (۳) اجماع قطعی کے مخالف ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ صحابہؓ و تابعینؒ کے اجماع کے خلاف ہو اور کسی توجیہ اور تاویل کی اس میں گنجائش بھی نہ ہو۔ (۴) عقل سلیم اسے محال سمجھتی ہو، عقل سقیم کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ (۵) شریعت کے قواعد کلیہ اور مسلمہ کے خلاف ہو۔ (۶) سلسلہ سند میں ایک راوی بھی ایسا پایا جاوے، جس سے حدیث نبویؐ کے بارے میں جھوٹ ثابت ہو، اگرچہ عمر بھر میں ایک مرتبہ ہی سہی۔ (۷) صحابہؓ کے مطاعن میں رافضی یا اہل بیتؓ کے مطاعن میں خارجی روایت کرے۔ (۸) قرینۂ حالیہ اس کے کذب پر شاہد ہو، مثلاً بادشاہ کے دربار میں بادشاہ کی خوشنودی کیلئے برجستہ کوئی حدیث بیان کرے۔ (۹) روایت کا مضمون ایسا ہو کہ جس کا جاننا تمام مکلفین پر فرض ہو اور لاعلمی کا کوئی عذر بھی نہ ہو مگر بایں ہمہ اس کا روایت کرنیوالا سوا ایک کے اور کوئی نہ ہو۔ (۱۰) جس زمانہ کا وہ واقعہ بیان کرے، وہ صحیح تاریخی شہادت کے صریح خلاف ہو۔ (۱۱) حدیث کے الفاظ یا معانی ایسے رکیک ہوں کہ قواعد عربیت کے مطابق نہ ہوں یا شان نبوت و رسالت کے مناسب نہ ہوں۔ (۱۲) معمولی کام پر غیر معمولی ثواب کا وعدہ یا سخت عذاب کی دھمکی ہو۔ (۱۳) حدیث کسی ایک ایسے محسوس و مشاہد واقعہ کے بیان پر مشتمل ہو کہ اگر وہ وقوع پذیر ہوتا تو نقل کرنے والے ہزاروں کی تعدا میں ہوتے، لیکن اب اس ایک راوی کے سوا اور کوئی روایت کرنے والا نہیں۔ (۱۴) یا اس واقعہ میں شریک ہونے والے اس ایک راوی کے خلاف اس قدر کثرت سے روایت کریں کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا عقلاً محال ہو۔ (۱۵) واضع حدیث، خود حدیث میں جعل سازی کرنے کا اعتراف کرے۔ (حجیت حدیث ص ۹۰، ۹۲ ملخصا)

حدیث نبویؐ کی ضرورت

بلاشبہ قرآن مجید ایک کامل ضابطہ حیات، مکمل دستور العمل ہے۔ ہماری زندگی کا کوئی شعبہ اور کوئی

گوشہ ایسا نہیں ہے جس کے متعلق قرآن کریم سے ہدایت نہ ملتی ہو۔ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ (المائدہ: ۳)

''آج کے دن میں نے تمہارے لئے تمہارے دین کو کامل کر دیا۔''

اس میں دستور مملکت کے اصول بھی ہیں، قانون کے تمام انواع و اصناف بھی۔ اصلاح اعمال اور درستی اخلاق کیلئے ہدایات بھی ہیں، عبادت گذارنے کے طریقے بھی۔ تمدن و معاشرت کے ضابطے بھی ہیں۔ خلوت و جلوت کے آداب بھی۔ باری تعالیٰ کا فرمودہ ہے:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (النحل: ۸۹)

''اور ہم نے آپ پر کتاب اتاری دین کی، ہر بات بیان کرنے کیلئے۔''

لیکن واضح رہے کہ قرآن عزیز کی حیثیت ایک مکمل دستور کی سی ہے، قانون کی نہیں۔

دستور اور قانون کا فرق

دستور نام ہے کسی مملکت کے بنیادی اصولوں کا کہ کسی سلطنت کو کس طرح چلایا جائے۔ اس کی دفعات اس طرح کی ہوتی ہیں، مثلاً اقتدار اعلیٰ کس کا ہے، صدر کا نصب و عزل کس کے اختیار میں ہے۔ اس کا تقرر کن اصول پر کیا جائے، صدر کے اوصاف کیا ہوں، اس کے فرائض کیا ہوں، طرز حکومت پارلیمانی ہو یا صدارتی، شخصی ہو یا جمہوری، قانون سازی کا اختیار کس کو ہو اور کن اصول و شرائط پر وغیرہ، اور قانون، ملک کے شعبہ جاتی نظام اور اس کی تفصیلات سے متعلق ہوتا ہے (دستور قرآنی)۔ گو عام بول چال میں قانون کا لفظ عام معنی میں اور کبھی دستور کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے۔ قرآن حکیم اسلام کا ایک کامل دستور ہے، جس میں اصول دین اور فلاح دارین سے متعلق ضروری امور کا نہایت مکمل اور واضح بیان ہے مگر اسلام کا قانون، جزئیات اور مسائل کی تشریح و تفصیل، اس کیلئے احادیث نبویہ اور کتاب و سنت پر مبنی اجماع و قیاس کی حاجت ہے۔ حدیث نبوی کی تشریحات و تفصیلات کو چھوڑ کر قرآن مجید کا ''تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ'' ہونا ناقابل فہم اور عقدۂ لاینحل بن جائے گا۔ ورنہ بات ظاہر ہے کہ قرآن حکیم میں نفس نماز کا حکم تو بار بار آیا ہے مگر رکعتوں کی تعداد رکوع و سجود کی تفصیلات، قومہ و جلسہ اور قعدہ کی تشریح کہیں نہیں زکوۃ کی تاکید ایک سے زائد جگہ فرمائی گئی ہے مگر زکوۃ کا نصاب اور اس کی توضیح کہیں نہیں کی گئی، روزہ اور حج کی تاکید آپ کو ملے گی لیکن ان کے تمام فروع

کی تفصیلی بحث قطعاً نہیں فرمائی گئی۔ خصوصاً حج کے گوناں گوں مسئلے کہ طواف اور سعی کتنے دفعہ ہو، وقوف مزدلفہ اور وقوف عرفات کیونکر ہو، رمی جمار کی کیفیت کیا ہے، یقیناً قرآنی دستور کے تمام شعبہ جات کی تکمیل بدون حدیث نبوی کے نامکمل بلکہ ناممکن اور محال ہے۔ بھلا وہ ہزاروں مسائل فرعیہ اور جزئیات جن سے متعلق قرآن پاک نے کوئی تفصیلی بیان نہیں دیا، پیغمبر خدا ﷺ کے سوا کون بتا سکتا ہے کہ ان کے کرنے یا نہ کرنے سے آخرت میں ثواب یا عذاب ہوگا پھر اس پر اتنا ثواب اور اتنا عقاب ہے یا فلاں صورت پیش آنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اور فلاں صورت میں وضو واجب ہو جاتا ہے اور فلاں سے غسل --------

الغرض، قرآن ایک دستور ہے تو حدیث اس کا قانون، جیسے کسی مملکت کے قانون کو چھوڑ کر صرف اس کے دستور پر حکومت چلانا ناشدنی امر ہے۔ ٹھیک اسی طرح حدیث سے بے نیاز ہو کر قرآن ہی پر نظام زندگی قائم کرنا نہ ہو سکنے والا کام ہے۔

اگر کوئی کہے کہ بے شک قرآن ایک اصولی اور دستوری کتاب ہے جس کی شرح و بیان کی اشد ضرورت ہے لیکن ہم خود ''عربی و اردو لغت'' کا مطالعہ کر کے عقل کی روشنی میں شرح کر سکتے ہیں تو ہماری تفسیر و شرح کے بعد قرآنی دستور کو کسی دوسری تفسیر و شرح کی حاجت مطلقاً باقی نہیں رہے گی۔ اس کے متعلق گزارش یہ ہے کہ خود قرآن آپ کی اس تجویز کو رد کرتا ہے، قرآن حکیم کا بیان سنیئے:

وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ ﴿٤٤﴾ (النحل: ۴۴)

''اور ہم نے آپ پر ایک یادداشت (قرآن) اتاری تا کہ آپ لوگوں کیلئے اس چیز کی تفصیل کریں جو ان کی خاطر اتاری گئی ہے اور تا کہ وہ لوگ غور و فکر کریں۔''

دوسری جگہ فرمایا:

لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ (آل عمران: ۱۶۴)

''واقعی اللہ تعالے نے اہل ایمان پر احسان فرمایا جب کہ ان میں ان ہی کی جنس میں سے عظیم الشان رسول بھیجا جو ان کو اللہ تعالیٰ کی آیتیں پڑھ پڑھ کر سناتے ہیں اور ان کو پاک صاف کرتے رہتے ہیں اور ان کو کتاب وحکمت کی تعلیم دیتے ہیں۔''

پہلی آیت نے بتایا کہ قرآن حکیم کے مضامین کو کھول کر بیان کرنا پیغمبر خدا ﷺ ہی کا منصب

ہے، اورلوگوں کا فرض ان بیان کردہ مضامین میں غور وفکر کرنا ور ان پر عمل کرنا ہے اور دوسری آیت سے صاف ثابت ہوا کہ جس طرح وحی الٰہی سے اطلاع پا کر قرآن مجید کے الفاظ کا تلاوت کرنا اور لوگوں کو سنانا حضور پاک ﷺ ہی کی شان ہے اسی طرح کتاب اللہ کے معانی کی تعلیم دینا بھی آپ ﷺ ہی کی شان ہے تو از روئے قرآن، کتاب اللہ کے مجملات کی تفصیل اور مشکلات کی شرح، اس کے احکام ومضامین کا بیان اس مقدس ذات کا حق ہے جس کے دل پر وہ کتاب اتری ہے۔

نیز جب صحابہ کرامؓ جن کی مادری زبان میں قرآن اترا، قرآن دانی میں تعلیم نبویؐ کے محتاج ہیں تو ہم اور آپ اردو عربی لغت دیکھنے سے کیونکر تعلیم نبوی سے مستغنی ہو سکتے ہیں۔ جب آیت:

اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْٓا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ اُولٰٓئِكَ لَهُمُ الْاَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُوْنَ (الانعام: ۸۲)

’’وہ لوگ کہ ایمان لائے اور اپنے ایمان میں ظلم کی آمیزش نہیں کی ایسے ہی لوگوں کیلئے امن ہے اور وہی ہدایت یافتہ ہیں‘‘

نازل ہوئی تو بعض صحابہ کرامؓ کو یہ اشکال پیش آیا کہ اس آیت کی بنا پر ہدایت یافتہ اور امن و سلامتی کا مستحق صرف وہ شخص ہے جس نے ایمان کے ساتھ مطلق ظلم (گناہ) کی آمیزش نہ کی ہو، انبیاء علیہم السلام کے سوا کون دعوی کر سکتا ہے کہ اس سے ایمان لانے کے بعد کبھی بھی چھوٹی موٹی غلطی صادر نہیں ہوئی پھر تو ہم ہدایت و امن سے محروم رہے۔ آخر یہ اشکال حضور اکرم ﷺ کی خدمت عالی میں پیش کیا گیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا یہاں ظلم سے مراد شرک ہے۔ جیسے سورہ لقمان میں شرک پر ’’ظلم عظیم‘‘ کا اطلاق آیا ہے:

اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ (لقمان: ۱۳)

دیکھا آپ نے قرآن مجید کے لفظی عموم و اطلاق سے زبان دانوں کو شبہ پیدا ہوا، معلم قرآنؐ نے اس کی تخصیص وتقیید سے اس کا ازالہ فرما دیا۔

علامہ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے اعلام الموقعین کے (ص ۲۳۰ تا ۳۴۱ ج ۴) تقریباً ایک سو دس صفحات پر صحابہ کرامؓ کے سینکڑوں سوالات جو دین کے باب میں کئے گئے اور آنحضرت ﷺ کے جوابات نقل کئے ہیں حالانکہ یہ حضرات قرآن حکیم کے متبادر اور لفظی مفہوم کو بہتر سے بہتر جانتے تھے (ترجمان السنۃ ص۱۲۴ ج۱)

نیز یہ بھی یاد رکھیئے گا کہ قرآن مجید کا حفظ کرنا اور اس سے نصیحت حاصل کرنا بالکل سہل اور آسان ہے کیونکہ اس کے الفاظ نہایت سلیس اور مضامین جو ترغیب وترہیب اور انذار وتبشیر سے متعلق ہیں وہ

بالکل صاف اور سہل ہیں، یہی مطلب ہے اس آیت کریمہ کا:

وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ (القمر)

''اور ہم نے قرآن کو نصیحت حاصل کرنے کیلئے آسان کر دیا ہے تو کیا ہے کوئی نصیحت حاصل کرنے والا؟''

لیکن تیسیر کا یہ مطلب نہیں کہ قرآن عزیز محض ایک سطحی کتاب ہے جس کے اندر کوئی دقائق و غوامض نہیں ہیں۔ علیم وخبیر کے کلام کی نسبت ایسا گمان کیونکر کیا جا سکتا ہے۔ کیا یہ فرض کر لیا کہ جب اللہ تعالیٰ بندوں سے کلام کرتا ہے تو معاذ اللہ اپنے غیر متناہی علوم سے کورا ہو جاتا ہے۔ یقیناً اس کے کلام میں وہ گہرے حقائق اور علوم و معارف ہوں گے جن کا کسی دوسرے کے کلام میں تلاش کرنا بے کار ہے------ (کذافی الحواشی العثمانیة)

امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے کیا ہی خوب فرمایا:

لو لا السنة ما فهم احد منا القرآن (مقدمه التعليق الصبيح ص ۳)

''اگر حدیث نہ ہوتی تو ہم میں سے کوئی بھی قرآن کو نہ سمجھ سکتا۔''

عصمت انبیاء علیہم السلام

اسلام سے پہلے یہودیت کی طرح ایسے مذاہب بھی تھے جو انبیاء علیہم السلام کو ''پیغام رسانی'' کی صفت کے علاوہ ہر حیثیت سے معمولی انسان سمجھتے تھے اور ان سے ہر قسم کے گناہ کے صدور کو ممکن بلکہ واقع سمجھتے تھے چنانچہ آج تک محرف توراۃ میں ایسی عبارتیں موجود ہیں جن میں بعض انبیاء علیہم السلام کی طرف (معاذ اللہ) کفر، زنا، شراب خوری وغیرہ کی نسبت کی گئی ہے دوسری طرف عیسائی اور ان کے ہمنوا ہندو تھے جو اپنے مقتداؤں اور نجات دہندوں کو خدا یا خدا کا جزو، خدا کا اوتار تسلیم کرتے تھے۔ انسانیت اوراس کے تقاضوں سے مافوق یقین رکھتے تھے۔ اس طرح اس مسئلہ کی حقیقت افراط وتفریط میں گم تھی، امام الانبیاء علیہ الصلوۃ والسلام نے اللہ تعالیٰ سے وحی پا کر دوسرے مسئلوں کی طرح اس مسئلہ کی حقیقت کو بھی پوری طرح اجاگر اور روشن فرمایا۔ افراط وتفریط کے بیچوں بیچ جادۂ اعتدال کی نشاندہی فرمائی۔ آپ کی تعلیم کا حاصل یہ ہے کہ بے شک خدا کا پیغمبر خود خدا یا خدا کا جزو، خدا کا اوتار نہیں ہوتا خدا کی ذات وصفات میں اس کا کوئی ساجھا نہیں ہوتا بلکہ وہ خدا کا مخلوق اس کا محتاج لیکن اکمل ترین انسان اور طاعت شعار اور وفادار بندہ ہوتا ہے۔ وہ انسانیت کے اس بلند ترین مقام پر فائز

ہوتا ہے کہ اس کی بلندی و عظمت کو دیکھ کر کروبیون بھی سرنگون اور سجدہ ریز ہو جاتے ہیں۔ حقیقت میں مقام نبوت کے دو پہلو ہوتے ہیں۔ ایک طرف تو انبیاء علیہم السلام اپنی بشریت و انسانیت کے دائرہ میں دوسرے انسانوں کی طرح کھاتے، پیتے، چلتے، پھرتے، سوتے، جاگتے اور شادی بیاہ کرتے ہیں۔ دوسری طرف وہ اپنے کمال روحانی، عصمت، پاک دامنی اور خصائص نبوت میں دوسرے انسانوں سے ممتاز، بلندو بالا ہوتے ہیں۔ جن کوتاہ بینوں کی نظر ان کے صرف پہلے رخ پر پڑتی ہے وہ ان کو عام انسانوں کی طرح ''معاذ اللہ'' معمولی انسان سمجھتے ہیں۔ اور جن فریب خوردہ کج بینوں کی نگاہ ان حضرات کے صرف دوسرے رخ پر منحصر رہتی ہے وہ ان میں الوہیت کے اوصاف ثابت کرنے لگتے ہیں حالانکہ حق ان دونوں کے بیچ میں ہے۔ قرآن پاک نے بتایا کہ اللہ تعالیٰ کا پیغمبر انسان ہوتا ہے:

هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا (بنی اسرائیل: ۹۳)

''نہیں ہوں میں مگر بشر رسول۔''

ہاں قرآن حکیم نے یہ بھی بتایا کہ وہ صرف انسان نہیں بلکہ ''انسان رسول'' ''بشر رسول'' ہیں۔

عصمت پیغمبر علیہ السلام پر عقلی دلیل

رسول کے لغوی معنے تو فرستادہ (بھیجا ہوا) کے ہیں اور شریعت کی زبان میں رسول وہ انسان ہے جسے حق تعالیٰ اپنے احکام کی تبلیغ و اشاعت کیلئے خود منتخب فرما کر مقرر کرتے ہیں، ظاہر بات ہے کہ کوئی ہوشمند گورنمنٹ جب کسی شخص کو ایک اہم عہدہ پر مامور کرتی ہے تو سب سے پہلے دو باتیں سوچ لیتی ہے (۱) یہ شخص گورنمنٹ کی پالیسی کو سمجھنے کی اور اپنے فرائض کو انجام دینے کی لیاقت رکھتا ہے یا نہیں۔ (۲) گورنمنٹ کے احکام کی تعمیل کرنے اور رعایا کو جادۂ وفاداری پر قائم رکھنے کی کہاں تک اس سے توقع کی جاسکتی ہے۔ کوئی بادشاہ یا پارلیمنٹ ایسے آدمی کو نائب یا سفیر مقرر نہیں کرتی جس کی نسبت حکومت کے خلاف بغاوت پھیلانے یا اس کی پالیسی نہ سمجھنے اور احکام سے انحراف کرنے کا ادنی شبہ ہو۔ بے شک یہ ممکن ہے کہ حکومت ایک شخص کی قابلیت و صلاحیت اور جذبہ وفاداری کے اندازہ کرنے میں غلطی کھا جائے، جس کو اہل اور وفادار سمجھ کر عہدۂ ذمہ داری سپرد کیا تھا وہ آگے چل کر نا اہل یا غدار ثابت ہو۔ لیکن ہمہ دان، ہمہ بین ذات کے یہاں یہ احتمال ناممکن اور محال ہے، ورنہ علم الٰہی پر حرف آئے گا اور خدائی انتخاب غلط ٹھہرے گا۔ یہیں سے عصمت انبیاء کی قطعیت ثابت ہو گئی۔ (حواشی قرآنیہ از علامہ عثمانیؒ)

انبیاء علیہ السلام کی معصومیت قرآن میں

غرض کہ نبوت و رسالت کوئی ایسا معمولی کام نہیں کہ کسی راہ چلتے کو پکڑ کر اس پر مقرر کر دیا جاتا ہو۔ بلکہ انبیاء علیہم السلام کی تخلیق ہی اسی مقدس منصب کیلئے ہوتی ہے:

(۱) حضرت موسیٰ علیہ السلام کی پیدائش اور اس وقت کے ماحول پھر آپ کی تربیت پر غور کرو کہ کتنے اہتمام سے قدرت ناسازگار حالات میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو وجود میں لاتی اور خدائی کے مدعی کی گود میں آپ کی تربیت کراتی ہے۔ آپ کی والدہ کو وحی و الہام کے ذریعہ کیسے کیسے انتظامات و تدبیریں بتلائی جاتی ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ تسلیاں دی جاتی ہیں:

وَاَوْحَيْنَآ اِلٰٓى اُمِّ مُوْسٰٓى اَنْ اَرْضِعِيْهِ ۚ فَاِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَاَلْقِيْهِ فِى الْيَمِّ وَلَا تَخَافِىْ وَلَا تَحْزَنِىْ ۚ اِنَّا رَآدُّوْهُ اِلَيْكِ وَجَاعِلُوْهُ مِنَ الْمُرْسَلِيْنَ ۝ (قصص:۷)

''اور الہام کیا ہم نے موسیٰ کی والدہ کو کہ ان کو دودھ پلاتی رہ۔ پھر جب تو اس پر اندیشہ کرے تو ڈال دینا اسے دریا میں اور مت ڈرنا اور نہ غمگین ہونا۔ یقیناً ہم اسے واپس تیرے پاس پہنچانے والے ہیں اور اسے پیغمبر بنانے والے ہیں۔''

اللہ اللہ کس قدر مضبوط و مستحکم انتظام اور کس قدر شفقت بھری تسلی ہے، ایک پیغمبر کی خاطر، سورہ طٰہٰ میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو خطاب ہوتا ہے:

وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِىْ ۝ (طٰہٰ:۴۱)

''اور میں نے بنایا تجھ کو خاص اپنے لئے۔''

اس سے معلوم ہوا کہ پیغمبر خاص خدائی کام کیلئے دنیا میں تشریف لاتے ہیں۔

(۲) پیدائش سے قبل ہی انبیاء علیہم السلام کو رسالت و نبوت کے منصب جلیل کیلئے نامزد کر دیا جاتا ہے۔ حضرت یحییٰ علیہ السلام کی ولادت سے پہلے آپ کے والد ماجد حضرت زکریا علیہ السلام کو ان الفاظ میں خوشخبری دی جاتی ہے:

اَنَّ اللّٰهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيٰى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ وَسَيِّدًا وَّحَصُوْرًا وَّنَبِيًّا مِّنَ الصّٰلِحِيْنَ ۝ (آلِ عمران:۳۹)

''بے شک اللہ تعالیٰ خوشخبری دیتے ہیں آپ کو یحییٰ کی۔ اللہ کے کلمہ کی تصدیق کرنے والے اور

مقتدا اور اپنے نفس کو (لذات سے) بہت روکنے والے اور پیغمبر کی جو اعلیٰ درجہ کے شائستہ لوگوں میں سے ہوں گے۔''

(۳) حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حضرت اسحاق علیہ السلام کی خوشخبری بھی حضرت اسحاقؑ کی پیدائش سے پہلے اس عنوان سے سنائی گئی:

وَبَشَّرْنٰهُ بِإِسْحٰقَ نَبِيًّا مِّنَ الصّٰلِحِيْنَ ﴿١١٢﴾ (الصفت: ۱۱۲)

''اور ہم نے خوشخبری دی ان کو اسحٰقؑ کی کہ نبی اور اعلیٰ درجہ کے شائستہ ہوں گے۔''

(۴) حضرت عیسیٰ علیہ السلام گہوارے میں اپنی قوم سے مخاطب ہو کر فرماتے ہیں۔

إِنِّيْ عَبْدُ اللّٰهِ ۖ اٰتٰنِيَ الْكِتٰبَ وَجَعَلَنِيْ نَبِيًّا ﴿٣٠﴾ وَّجَعَلَنِيْ مُبٰرَكًا (مریم: ۳۰،۳۱)

''بلاشبہ میں خدا کا بندہ ہوں۔ اس نے مجھے کتاب دی اور مجھے پیغمبر بنایا اور مجھے برکت والا بنایا۔''

(۵) حضرات انبیاء علیہم السلام نبوت کے منصب جلیل پر فائز ہونے سے قبل رشد و ہدایت سے نوازے جاتے ہیں:

وَلَقَدْ اٰتَيْنَآ إِبْرٰهِيْمَ رُشْدَهٗ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهٖ عٰلِمِيْنَ ﴿٥١﴾ (الانبیاء: ۵۱)

''اور ہم نے ابراہیمؑ کو پہلے ہی سے ان کی (شان کے لائق) سمجھ دی، اور ہم اسکو خوب جانتے تھے۔''

یعنی حق تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی وہبی استعداد و قابلیت اور اعلیٰ صلاحیت کے شایان شان ان کو جوانی سے پہلے رشد و ہدایت عطا فرمائی۔

(۶) مکہ کے ''الامین'' بعثت سے پہلے کی اپنی چہل سالہ زندگی موقع شہادت میں پیش فرماتے ہیں:

فَقَدْ لَبِثْتُ فِيْكُمْ عُمُرًا مِّنْ قَبْلِهٖ ۭ أَفَلَا تَعْقِلُوْنَ ﴿١٦﴾ (یونس: ۱۶)

''کیونکہ میں رہ چکا ہوں تمہارے اندر عمر کا بڑا حصہ اس سے پہلے۔ تو کیا تم سوچتے نہیں۔''

اس سے ثابت ہوا کہ پیغمبر کی بعثت سے قبل کی زندگی بھی اس قدر پاک صاف اور اعلیٰ خصوصیات پر مشتمل ہوتی ہے کہ وہ بجائے خود نبوت کی ایک مستقل دلیل اور صداقت کا نشان ہوتی ہے۔

(۷) انبیاء علیہم السلام کی نبوت و رسالت کوئی کسبی اور محنت و مجاہدہ سے حاصل ہونے والی چیز نہیں ہے بلکہ یہ خداوند قدوس کا خاص انتخاب ہے۔ حق تعالیٰ اپنے علم محیط اور حکمت بالغہ کے اقتضاء پر جسے چاہتے ہیں اسے عہدہ نبوت پر مامور فرماتے ہیں۔ رسالت کے متعلق ارشاد ربانی ہے:

اَللّٰہُ یَصْطَفِیْ مِنَ الْمَلٰٓئِکَۃِ رُسُلًا وَّ مِنَ النَّاسِ (حج: ۷۵)

''خدا تعالیٰ چن کر پسند کرتا ہے فرشتوں میں سے رسول اور انسانوں میں سے۔''

(۸) سورۂ آل عمران میں چند مخصوص انبیاء علیہم السلام کے بارے میں ارشاد ہوتا ہے:

اِنَّ اللّٰہَ اصْطَفٰۤی اٰدَمَ وَ نُوْحًا وَّ اٰلَ اِبْرٰهِیْمَ وَ اٰلَ عِمْرٰنَ عَلَى الْعٰلَمِیْنَ (آلِ عمران: ۳۳)

''حقیقت میں اللہ نے چن کر پسند کر لیا آدمؑ اور نوحؑ اور ابراہیمؑ کی اولاد کو اور عمران کی اولاد کو تمام جہان پر۔''

(۹) حضرت ابراہیم علیہ السلام کے متعلق فرمایا:

وَلَقَدِ اصْطَفَیْنٰهُ فِی الدُّنْیَا (بقرۃ: ۱۳۰)

''اور بلا شبہ ہم نے اس کو چن کر پسند کیا دنیا میں۔''

(۱۰) حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نسبت فرمایا:

اِنِّی اصْطَفَیْتُکَ عَلَى النَّاسِ بِرِسٰلٰتِیْ وَ بِکَلَامِیْ (اعراف: ۱۴۴)

''(اے موسیٰ) میں نے تجھ کو چن کر پسند کیا لوگوں پر اپنے پیغامات اور اپنے کلام کیلئے۔''

(۱۱) سورہ صٓ میں چند انبیاء علیہم السلام کا ذکر کر کے فرمایا:

وَ اِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَیْنَ الْاَخْیَارِ (صٓ: ۴۷)

''اور بے شک وہ ہمارے نزدیک البتہ چن کر پسند کئے ہوئے نیک لوگوں سے ہیں۔''

(۱۲) سورہ انبیاء میں اکثر پیغمبروں کے تذکرہ کے بعد فرمایا:

وَ کُلًّا جَعَلْنَا صٰلِحِیْنَ (انبیاء: ۷۲)

''اور ہم نے سب کو نیک بنایا۔''

(۱۳) سورہ انعام میں حضرت ابراہیمؑ حضرت اسحٰقؑ حضرت یعقوبؑ حضرت نوحؑ حضرت داوٗدؑ حضرت سلیمانؑ حضرت ایوبؑ حضرت یوسفؑ حضرت موسیٰؑ، حضرت ہارونؑ حضرت زکریاؑ حضرت یحییٰؑ حضرت عیسیٰؑ حضرت الیاسؑ حضرت اسمٰعیلؑ حضرت یسعؑ حضرت یونسؑ حضرت لوط علیہم الصلوٰۃ و السلام اٹھارہ پیغمبروں کا تذکرہ فرما کر ارشاد فرماتے ہیں:

وَ کُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعٰلَمِیْنَ (انعام: ۸۶)

''ہم نے سب کو سارے جہان پر فضیلت دی،''

(۱۴) پھر آگے چند کلموں کے بعد فرمایا:

وَاجْتَبَيْنٰهُمْ وَهَدَيْنٰهُمْ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ ۝ (انعام: ۸۷)

''اور ہم نے ان کو پسند کیا اور ان کو سیدھی راہ چلایا۔''

بھلا جن مقدس شخصیتوں کو خود خداوند قدوس نے چن کر پسند کیا ہو، ساری مخلوق میں سے ان کو اپنی خلافت کبریٰ اور نبوت و رسالت کیلئے منتخب فرمایا ہو اور تمام کائنات پر علمی و عملی، ظاہری و باطنی کمالات میں فوقیت وفضیلت بخشی ہو، ان کی معصومیت و بے گناہی میں کوئی شبہ باقی رہ سکتا ہے اور ان کے قول و عمل کے سند شرعی ہونے میں کوئی تردد ہوسکتا ہے؟

(۱۵) اب امام الانبیاء حضرت محمد مصطفےٰ ﷺ کی نسبت قرآن حکیم کے خصوصی اعلانات پڑھیے:

اِنَّكَ لَعَلٰى هُدًى مُّسْتَقِيْمٍ ۝ (حج: ۶۷)

''بے شک آپ صحیح راہ پر قائم ہیں۔''

(۱۶) دوسرے مقام پر فرمایا:

وَالْقُرْاٰنِ الْحَكِيْمِ ۝ اِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِيْنَ ۝ عَلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ ۝ (یٰس: ۲،۳،۴)

''قسم ہے پرحکمت قرآن کی کہ بے شک آپ پیغمبروں سے ہیں، سیدھے راستے پر قائم ہیں۔''

یعنی قرآن حکیم گواہ ہے کہ آپ ﷺ خدا کے بھیجے ہوئے پیغمبر ہیں اور ہر آن صحیح راہ پر چل رہے ہیں۔ ایک منٹ بھی ادھر ادھر ہٹنے نہیں پاتے، ایک طرف قرآن کو دیکھو اور دوسری طرف آپ ﷺ کی سیرت طیبہ پر نظر ڈالو تو ''یک قالب و دو جاں'' کا مصداق دکھائی دے گا۔

(۱۷) سورہ والنجم میں خاتم الانبیاء کے متعلق فرمایا:

وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى ۝ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى ۝ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ۝

اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى ۝ (النجم: ۱،۲،۳،۴)

''قسم ہے تارے کی جب ٹوٹے۔ نہیں بہکے تمہارے ساتھی اور نہ کج راہ ہوئے اور نہیں بولتے اپنے نفس کی خواہش سے۔ نہیں ہے آپ ﷺ کا ارشاد مگر وحی جو بھیجی جاتی ہے۔

مطلب یہ ہے کہ جس طرح آسمان کے ستارے طلوع سے لے کر غروب تک ایک مقرر رفتار سے

متعین راستہ پر چلے جاتے ہیں۔ کبھی ادھر ادھر ہٹنے کا نام نہیں لیتے۔ آفتاب نبوت بھی اللہ کے مقرر کئے ہوئے راستے پر برابر چلا جاتا ہے۔ ممکن نہیں کہ ایک قدم ادھر یا ادھر پڑ جائے۔ ایسا ہو تو ان کی بعثت کی جو غرض ہے وہ حاصل نہ ہو۔ انبیاء علیہم السلام آسمان نبوت کے ستارے ہیں جن کی روشنی اور رفتار سے دنیا کی رہنمائی ہوتی ہے اور جس طرح تمام ستاروں کے غائب ہونے کے بعد آفتاب درخشاں طلوع ہوتا ہے ایسے ہی تمام انبیاء کے تشریف لے جانے کے بعد آفتاب محمدیؐ مطلع عرب سے طلوع ہوا۔ پس اگر قدرت نے ان ظاہری ستاروں کا نظام اس قدر محکم بنایا ہے کہ اس میں کسی طرح کے تزلزل اور اختلال کی گنجائش نہیں تو ظاہر ہے کہ ان باطنی ستاروں اور روحانی آفتاب و ماہتاب کا انتظام کس قدر مضبوط اور محکم ہونا چاہئے جن سے ایک عالم کی ہدایت و سعادت وابستہ ہے۔ (حواشی قرآنیہ، از مولینا عثمانیؒ)

قرآن پاک کی ان آیات میں ضلالت وغوایت دونوں کی نفی کی گئی ہے۔ ضلالت سے علمی غلطی اور غوایت سے عملی غلطی مراد ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ رسول اقدس ﷺ کا علم و عمل غلطی سے منزہ و مبرا ہیں بعض نے ضلالت کو خطا سے اور غوایت کو عمد سے مقید کر کے فرق ظاہر کیا ہے۔

کچھ بھی ہو جب ضلالت وغوایت کی نفی ہوئی تو ان کی ضد یعنی ہدایت و رشد متعین ہو گئے۔ اس مسئلہ کو **و ما ینطق الخ** نے بالکل صاف اور موکد کر دیا کہ خدا کا پیغمبر دین کے باب میں جو کچھ بھی بولتا ہے وہ نری وحی الٰہی ہوتی ہے۔ اگر لفظ و معنی دونوں کی وحی ہو تو اس کو ''وحی متلو'' اور قرآن کہا جاتا ہے اور اگر پیغمبر کے دل پر صرف معنی و مضمون کا القاء ہو، پھر پیغمبر اسے اپنے الفاظ میں ادا کرے تو وہ ''وحی غیر متلو'' اور حدیث کہلاتی ہے۔

(۱۸) سورہ نساء میں حضور اکرم ﷺ ہی کے متعلق ہے۔

وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهٗ لَهَمَّتْ طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ اَنْ يُّضِلُّوْكَ ؕ وَمَا يُضِلُّوْنَ اِلَّآ اَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّوْنَكَ مِنْ شَيْءٍ ؕ وَاَنْزَلَ اللّٰهُ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ ؕ وَكَانَ فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكَ عَظِيْمًا ۝ (النساء:۱۱۳)

''اور اگر نہ ہوتا اللہ کا فضل آپ پر اور اس کی رحمت، البتہ ارادہ کر چکا تھا، ایک گروہ ان میں سے کہ بہکا دے آپ کو اور نہیں بہکاتے وہ مگر اپنے آپ کو اور نہیں نقصان پہنچا سکتے آپ کو ذرہ برابر، اور اتاری اللہ نے آپ پر کتاب اور حکمت اور تعلیم دی آپ کو اس چیز کی جسے آپ نہیں جانتے تھے، اور

ہے اللہ کا فضل آپ پر بڑا۔“

• بعض منافق اور خودغرض لوگوں نے مشورہ دے کر آپ ﷺ کو پھسلانا چاہا تھا مگر اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم اور مہربانی سے آپ ﷺ کو بچا لیا تھا۔ اللہ تعالیٰ کی یہ دائمی سنت ہے کہ جب کوئی مکار خدا تعالیٰ کے پیغمبر کو پھسلانے کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ فورا دستگیری فرما کر تھام لیتے ہیں۔ بلا تشبیہ اللہ تعالیٰ کا نبی اللہ کے دست قدرت میں رہ کر ایسا چلتا ہے جیسا کہ ایک بچہ اپنے شفیق مربی کے ہاتھ میں ہاتھ دے کر راستہ طے کرتا ہے کہ وہ مہربان مربی و محسن قدم قدم پر بچہ کا خیال رکھتے ہوئے اسے مسافت قطع کراتا ہے۔ راستہ میں پھسلنے کا، آنے جانے والے کے دھکے کا، موڑ کا، غرض ہر نقصان دہ چیزم کا دھیان رکھتا ہے۔

(۱۹) ایک اور مقام پر ارشاد ہے:

وَلَوْلَآ اَنْ ثَبَّتْنٰكَ لَقَدْ كِدْتَّ تَرْكَنُ اِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيْلًا ۝ (بنی اسرائیل: ۷۴)

”اور اگر نہ ہوتی یہ بات کہ ثابت قدم رکھا ہم نے آپ کو تو بے شک آپ قریب تھے کہ جھک جاتے ان کی طرف کچھ تھوڑا سا۔“

اندازہ فرمائیے کہ ”رکون“ کے معنی ہیں قلب کا خفیف سا میلان اور ادنی جھکاؤ ----”شیئا“ کے بڑھانے سے اس جھکاؤ میں اور کمی ہوگئی۔ اس کے ساتھ ”قلیلا“ کے اضافہ نے تخفیف در تخفیف پیدا کر دی ”لقد کدت“ نے تو وقوع کا رہا سہا امکان بھی ختم کر دیا۔ مطلب یہ ہے کہ آپ پیغمبر معصوم ہیں جن کی عصمت کی سنبھال حق تعالیٰ اپنے خاص فضل سے فرماتے ہیں، آپ ان چالاک شریروں کی فریب بازیوں سے بہت ہی تھوڑا سا ادھر جھکنے کے قریب ہو جاتے مگر انبیاء علیہم السلام کی عصمت و بے گناہی کا تکفل ان کا پروردگار کر چکا ہے اس لئے اتنا خفیف جھکاؤ بھی نہ پایا گیا، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ عصمت کے کتنے بلند مقام پر فائز تھے اور آپ کے اندر تقویٰ کی فطری قوت کس قدر مضبوط اور ناقابل تزلزل تھی۔ (حواشی عثمانیه)

(۲۰) ایک موقع پر حضور ﷺ کو یوں خطاب فرمایا گیا ہے:

وَاِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ ۝ (قلم: ۴)

”اور واقعی آپ اخلاق کے اعلیٰ پیمانہ پر ہیں۔“

غور فرمائیے! جس ذات قدسی صفات کے اخلاق خدا کے نزدیک اخلاق عظیمہ قرار پائیں۔ قرآن

جن نیکیوں اور خوبیوں کی دعوت دیتا ہو وہ اس ذات میں فطرتاً موجود ہوں اور جن بدیوں اور خرابیوں سے روکتا ہو، ان سے وہ طبعاً نفور ہو ---- کیا ایسی ذات کے اقوال و افعال کے حجت شرعیہ ہونے میں کوئی شبہ ہو سکتا ہے؟

الغرض نبی بے شک انسان ہوتا ہے۔ نبی اور دوسرے انسانوں میں وحی کا فرق ہوتا ہے۔ مگر اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ پیغمبر علیہ السلام وحی الٰہی پانے کے علاوہ باقی تمام اوصاف، عیوب و کمالات میں دوسرے ابنائے جنس کے برابر ہوتا ہے۔ یہ کہنا تو ایسا ہے جیسے یہ کہا جائے کہ عالم و جاہل میں صرف علم کا فرق ہے۔ دوسرے اوصاف مثلاً عقل، تہذیب، اخلاق، سلیقہ، رائے، حکمت و دانائی میں دونوں یکساں ہیں، حالانکہ علم و جہل کے فرق سے ان کے درمیان علم و جہل کے سینکڑوں لوازم و خصائص کا امتیاز تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ اسی طرح نبی اور غیر نبی میں وحی و رسالت کے فرق سے وحی و نبوت کے سینکڑوں لوازم و خصائص اور اوصاف کا فرق و امتیاز ماننا پڑے گا۔ انبیاء علیہم الصلوۃ و السلام اپنی تخلیق میں، تربیت و تزکیہ میں، فہم و عقل میں، علم و معرفت میں پھر حق تعالیٰ کی اطاعت و عبادت میں تمام کائنات سے بلند و بالا ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ خود انہیں چن کر پسند کرتے ہیں اور ان کو نبوت و رسالت کیلئے منتخب کرتے ہیں۔ وہ خدا کے مصطفیٰ، مجتبیٰ، مرتضیٰ صالح بندے ہوتے ہیں۔ وہ اپنے پروردگار کی نافرمانی سے معصوم اور ان کا دامن معصیت کے داغ دھبوں سے پاک و صاف ہوتا ہے۔ ان کا قلب، سلیم اور دل منور ہوتا ہے۔ وہ اپنی خداداد بصیرت و حکمت سے حق و باطل، خیر و شر میں ایک نظر فیصلہ کر لیتے ہیں۔ وہ ہر آن ہر لحظہ خود صراط مستقیم پر قائم اور دوسروں کو اس پر قائم رہنے کی دعوت دیتے اور تلقین و تعلیم فرماتے رہتے ہیں۔ اسی لئے خداوند قدوس نے ان حضرات کو امت کیلئے "مُطاعِ مطلق" اور ان کے قول و عمل کو "دلیل شریعت" اور ان کی پاکیزہ سیرتوں کو "اسوہَ حسنہ" قرار دیا ہے۔

حدیث نبویؐ کی حجیت قرآن سے

اب قرآن کریم کی مزید چند آیتیں حضور اقدس ﷺ کی "اطاعت کامل" آپ ﷺ کی خصوصی شان اور آپ ﷺ کی دینی حیثیت کے سلسلہ میں تحریر کی جاتی ہیں۔ "مدعیان عمل بالقرآن" کی خدمت میں اپیل ہے کہ وہ ان آیات کو پڑھ کر ایک مرتبہ پھر اپنے نظریئے پر نظر ثانی فرمادیں اور از راہ انصاف دیکھیں کہ درج ذیل آیات قرآنیہ کس قدر صراحت اور وضاحت کے ساتھ حدیث نبویؐ کی شان

تشریعی پر دلالت کر رہی ہیں:

(۱) كَمَآ اَرْسَلْنَا فِيْكُمْ رَسُوْلًا مِّنْكُمْ يَتْلُوْا عَلَيْكُمْ اٰيٰتِنَا وَيُزَكِّيْكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ (بقرۃ: ۱۵۱)

''جیسا کہ بھیجا ہم نے تم میں ایک پیغمبر تم ہی میں سے جو پڑھتے ہیں تم پر ہماری آیتیں اور پاک صاف کرتے ہیں تم کو اور تعلیم دیتے ہیں تمہیں کتاب وحکمت کی۔''

(۲) لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ (آلِ عمران: ۱۶۴)

''حقیقت میں اللہ نے اہل ایمان پر احسان کیا جب کہ ان میں ان ہی کی جنس سے ایک عظیم الشان رسول بھیجا جو ان پر اللہ تعالیٰ کی آیتیں پڑھتا ہے اور ان کو پاک صاف کرتا ہے اور انہیں کتاب وحکمت کی تعلیم دیتا ہے۔''

(۳) هُوَ الَّذِيْ بَعَثَ فِي الْاُمِّيّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ (جمعہ: ۲)

''وہی وہ ذات ہے جس نے ان پڑھوں میں ایک پیغمبر بھیجا ان ہی میں سے، کہ پڑھ کر سناتے ہیں ان کو اللہ تعالیٰ کی آیتیں اور پاک صاف کرتے ہیں ان کو اور تعلیم دیتے ہیں، ان کو کتاب وحکمت کی۔''

درحقیقت مذکورۃ الصدر آیات حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا کا عملی جواب ہے اور وہ دعا یہ ہے:

(۴) رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيْهِمْ (بقرۃ: ۱۲۹)

''اے ہمارے پروردگار! اور بھیجئے ان میں ایک رسول ان ہی میں سے کہ پڑھ کر سنائے ان کو تیری آیتیں اور تعلیم دے ان کو کتاب وحکمت کی اور پاک صاف کرے ان کو۔''

ان آیات قرآنیہ میں حضور اقدس ﷺ کی چار شانیں مذکور ہیں:

(۱) ''تلاوت آیات'' (اللہ تعالیٰ کی آیات پڑھ کر سنانا) جن کے ظاہری معنی وہ لوگ اہل زبان ہونے کی وجہ سے خود سمجھ لیتے تھے اور اس پر عمل کرتے تھے۔

(۲) ''تزکیہ نفوس'' (نفسانی آلائشوں اور تمام مراتب شرک ومعصیت سے ان کو پاک کرنا اور دلوں کو مانجھ کر صیقل بنانا) یہ چیز آیات اللہ کے عام مضامین پر عمل کرنے حضور اکرم ﷺ کی صحبت اور

قلبی توجہ وتصرف سے باذن اللہ حاصل ہوتی تھی۔

(۳) ''تعلیم کتاب'' (کتاب اللہ کی مراد بتلانا) اس کی ضرورت خاص خاص مواقع میں پیش آتی تھی مثلاً ایک لفظ کے کچھ معنی عام تبادر اور محاورہ کے لحاظ سے سمجھ کر صحابہ کرامؓ کو کوئی اشکال پیش آیا اس وقت آپ کتاب اللہ کی اصلی مراد جو قرائن (وغیرہ) سے متعین ہوتی تھی بیان فرما کر شبہات کا ازالہ فرما دیتے تھے جیسے: اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ یَلْبِسُوْٓا اِیْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ اُولٰٓئِكَ لَهُمُ الْاَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُوْنَ

اور دوسرے مقامات میں پیش آیا۔ (۱)

(۴) ''تعلیم حکمت'' (حکمت و دانائی کی گہری باتیں سکھلانا) اور قرآن کریم کے غامض اسرار و لطائف اور شریعت کی دقیق وعمیق علل پر مطلع کرنا خواہ تصریحاً یا اشارۃً (کذافی الحواشی القرآنیہ للعلامة العثمانی نور اللہ مرقدہ)

اس سے ثابت ہوا کہ رسول خدا ﷺ کی شان ''نامہ بر'' کی سی نہیں تھی کہ صرف خدا کا پیام اس کے بندوں تک پہنچاویں اور بس، بلکہ اس کے ساتھ اس پیام خداوندی کے معنی و مفہوم کا متعین کرنا اور اس کے مطابق امت کی تربیت وتزکیہ کرنا اور ان کو سنوارنا بھی رسول ہی کی شان ہے تو گویا

اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ (الحجر: ۹)

''ہم نے قرآن نازل کیا اور ہم اس کے محافظ ہیں۔''

میں قرآن حکیم کے الفاظ و معانی کی حفاظت کا جو وعدہ کیا گیا تھا اس وعدہ کے ایک جزو یعنی ''حفاظت معانی'' کا ایفاء تعلیم نبویؐ اور حدیث نبویؐ کی صورت میں کیا گیا ہے تو حدیث کا انکار کرنا معانی قرآن کے انکار کرنے کے ہم معنی ہوا اور قرآن کی تحریف معنوی کے مترادف۔

نیز ان آیات سے واضح ہوا کہ حضور اقدس ﷺ کتاب کے ساتھ حکمت کی بھی تعلیم دیتے تھے۔ حکمت کا لفظ قرآن کریم کی اٹھارہ آیتوں میں آیا ہے۔ علامہ سید سلیمان ندوی نور اللہ مضجعہ نے سیرۃ النبی صفحہ ۱۴۷ تا ۱۶۶ ج ۴ تقریباً ۱۹۔ ۲۰ صفحوں میں حکمت پر حسب معمول سیر حاصل بحث فرمائی ہے جس کے چند اقتباسات بمفہومہ ہدیہ ناظرین ہیں۔

سب سے قدیم لغت نویس ابن درید المتوفی ۳۲۱ھ لکھتا ہے۔

فكل كلمة وعظتك او زجرتك او دعتك الى مكرمة او نهتك من قبيح فهي حكمة و حكم (جمهرة اللغة ص ۱۸۶ ج ۲)

---

(۱) اس اشکال و جواب کی تقریر پہلے گذر چکی ہے۔

''ہر وہ بات جو تجھ کو سمجھائے یا تنبیہ کرے یا کسی اچھی خصلت کی طرف بلائے یا کسی بری چیز سے روکے وہ حکمت اور حکم ہے''

عربی کی مبسوط و مستند لغت لسان العرب میں ہے:

و الحکمة عبارة عن معرفة افضل الاشياء بافضل العلوم (ص۳۰ ج۱۵)

''اور حکمت بہترین چیز کو بہترین علم کے ذریعہ سے جاننے کو کہتے ہیں''

امام راغبؒ مفردات القرآن میں رقمطراز ہیں:

والحکمة اصابة الحق بالعلم و العقل (ص۱۲۶)

''اور حکمت، علم اور عقل کے ذریعہ سے صحیح اور سچی بات کو پہنچنا ہے۔''

یہ تو عربی لغت کے ائمہ کی تصریحات تھیں، اب ذرا ان بزرگوں کے اقوال پر غور کرنا ہے جو زبان دانی کے ساتھ قرآن اور شریعت کے استدلالات اور محاوروں سے بھی کامل طور سے آگاہ ہیں۔ مفسر قرآن ابن حبان اندلسی نے اپنی تفسیر بحر المحیط میں ان کے اکثر اقوال کو یکجا کر دیا ہے:

(۱) قال مالكؒ و ابو رزینؒ: الحکمة الفقه فی الدین و الفهم الذی هو سجية و نور من الله تعالیٰ

''امام مالکؒ اور ابو رزینؒ کا قول ہے کہ حکمت، دین میں سمجھ اور اس فہم کو کہتے ہیں جو ایک فطری ملکہ اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک نور ہے۔''

(۲) و قال مجاهدؒ: الحکمة فهم القرآن

''حضرت مجاہد تابعیؒ کا قول ہے۔ حکمت، فہم قرآن کا نام ہے۔''

(۳) قال ابو جعفرؒ: کل صواب من القول ورث فعلا صحيحا فهو حکمة.

''حضرت ابو جعفرؒ فرماتے ہیں، ہر وہ صحیح بات جو صحیح عمل پیدا کرے وہ حکمت ہے۔''

(۴) و قال مقاتلؒ: العلم و العمل به

''حضرت مقاتلؒ نے فرمایا، حکمت، علم و عمل کے مجموعہ کو کہتے ہیں۔''

آگے ''قیل'' کے ساتھ چار قول اور نقل کئے ہیں:

عمدۃ المفسرین امام ابن جریر طبریؒ اپنی مایۂ ناز تفسیر میں ارقام فرما ہیں:

(۱) قال مالكؒ: المعرفة بالدين و الفقه فی الدين و الاتباع له

''امام مالکؒ کا قول ہے کہ دین کی معرفت اور دین میں سمجھ اور اس کی پیروی حکمت ہے۔''

(۲) قال ابن زیدؒ: الحکمة الدین الذی لا یعرفونه الا انه ﷺ یعلمهم ایاها.

''حضرت ابن زیدؒ کا قول ہے کہ حکمت دین کا وہ حصہ ہے جو صرف رسول اکرم ﷺ سے معلوم ہوتا ہے، وہی ان کو اس کی تعلیم دیتا ہے۔''

(۳) قال و الحکمة العقل فی الدین

''حضرت ابن زیدؒ کا دوسرا قول ہے کہ حکمت دینی عقل کا نام ہے۔

(۴) قال و الحکمة شئی یجعله الله فی القلب ینور له به.

''حضرت ابن زیدؒ کا تیسرا قول ہے کہ حکمت وہ چیز ہے جس کو اللہ تعالیٰ بندہ کے دل میں رکھتے ہیں اور اس سے اس کو روشن کرتے ہیں۔''

(۵) عن قتادةؒ و الحکمة ای السنة

''حضرت قتادۃ تابعیؒ سے مروی ہے کہ حکمت یعنی سنت نبوی۔''

آخر میں امام طبریؒ اپنا فیصلہ سناتے ہیں:

(۶) و الصواب من القول عندنا فی الحکمة انها العلم باحکام الله التی لا یدرک علمها إلا ببیان الرسول ﷺ

''اور صحیح بات یہ ہے کہ حکمت ان احکام الٰہی کا نام ہے جو صرف رسول اللہ ﷺ کے بیان (تشریح) سے معلوم ہوتے ہیں۔''

حضرت امام شافعیؒ نے حضرت قتادۃؒ کے قول کو ترجیح دی ہے چنانچہ آپ اپنی تصنیف ''کتاب الرسالۃ'' ص ۲۴ پر لکھتے ہیں:

و سمعت من ارضی من اهل العلم بالقرآن یقول الحکمة سنة رسول الله ﷺ.

''میں نے قرآن کے ان اہل علم سے جن کو پسند کرتا ہوں، یہ سنا کہ حکمت آنحضرت ﷺ کی سنت کا نام ہے۔

امام موصوفؒ اسی کتاب میں آگے چل کر بعض کا قول نقل فرماتے ہیں:

و سنته الحکمة التی القی فی روعه عن الله عز و جل (کتاب الرسالة ص ۲۸)

''اور آپ کی سنت وہ حکمت ہے جو آپ کے دل میں خدا کی طرف سے ڈالی گئی۔''

یہ متعدد اقوال حقیقت میں ایک ہی مفہوم کی مختلف تعبیریں اور ایک ہی حقیقت کی متعدد تفسیریں ہیں، حکمت عقل وفہم کی اس کامل ترین حقیقت کا نام ہے جس سے صحیح و غلط، صواب و خطا، حق و باطل اور خیر و شر کے درمیان تمیز و فیصلہ، بذریعہ نظر وفکر یا دلیل و برھان اور تجربہ و استقراء کے نہیں بلکہ منکشفانہ طور سے ہو جاتا ہے اور اسی کے مطابق اس صاحب حکمت کا عمل بھی ہوتا ہے۔

ہر فن کے واقف کار دو قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ جو کسی فن کو باقاعدہ حاصل کرتے اور اس کی مشق کرتے اور اس میں مہارت تامہ و کمال بہم پہنچاتے ہیں۔ دوسرے وہ جو اس فن کی فطری استعداد اور قابلیت رکھتے ہیں اور تجربہ و دلیل کے بغیر خود اپنی فطری صلاحیت، وجدان صحیح، ذوق سلیم سے اس فن کی کسی شے کو دیکھتے ہی اس کے متعلق نہایت جچی تلی رائے دیتے ہیں اور حرف حرف صحیح دیتے ہیں۔ فنون لطیفہ میں اس کی مثالیں بکثرت پائی جاتی ہیں۔ اسی طرح خیر و شر، حق و باطل کی تمیز کا بعض لوگوں میں صحیح وجدان اور سلیم ذوق ہوتا ہے۔ وہ دقیق سے دقیق مسئلہ میں اپنے ربانی ذوق و وجدان سے ایسی صحیح رائے دیتے ہیں جو دوسرے لوگ وسیع مطالعہ اور بلیغ غور وفکر کے بعد بھی نہیں دے سکتے۔ یہی وہ معرفت اور نور الٰہی ہے جو جدوجہد اور سعی و محنت سے نہیں بلکہ محض حق تعالیٰ کی موہبت اور عطا و بخشش سے حاصل ہوتا ہے اور اسی کا نام حکمت ہے۔ پھر جس طرح اس ربانی فہم اور نورانی عقل پر حکمت کا اطلاق ہوتا ہے اسی طرح اس قوت حکمت کے آثار و نتائج اور اس کی تعلیمات پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے چنانچہ حضرت لقمان علیہ السلام کے متعلق فرمایا گیا ہے:

وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ (لقمان: ۱۲)

''اور واقعی دی ہم نے لقمٰن کو حکمت''

اس کے بعد حکمت لقمانی کی تشریح ذیل کی تعلیمات سے کی گئی: اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا، شرک کی ممانعت، والدین کی خدمت، نیک لوگوں کی پیروی کرنا، خدا تعالیٰ کا ہمہ گیر علم، نماز، صبر، فخر و غرور کی ممانعت، میانہ روی، آہستہ بولنا (لقمان)۔

یہ نکتہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ دوسری ربانی استعدادوں اور فطری بخششوں کی طرح حکمت کا عطیہ بھی مختلف درجے رکھتا ہے۔ اس کا اعلیٰ ترین و اکمل ترین درجہ و مرتبہ تو صرف انبیاء علیہم السلام کو عطا ہوتا ہے جس سے وہ کتاب الٰہی کی تبیین و تفسیر فرماتے ہیں اور خیر و شر کا آخری اور قطعی فیصلہ دیتے ہیں۔ انبیاء علیہم السلام کی اتباع کی برکت سے امت کے مخصوص افراد کو بھی اس حکمت الٰہی، عطیہ ربانی

کا کچھ حصہ حسب استعداد حاصل ہوتا ہے جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ سچی اور صحیح بات کو بہت آسانی سے سمجھ لیتے، قبول کر لیتے اور اس پر عمل کرتے ہیں۔

تبلیغ اسلام کے تین ذریعوں ...... ''حکمت، موعظت حسنہ، مجادلہ احسن'' میں سب سے اول حکمت کو جگہ دی گئی ہے:

اُدْعُ اِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ (النحل: ۱۲۵)

''بلایئے اپنے رب کے رستہ کی طرف حکمت کے ساتھ۔''

یہ حکمت، ہر نیکی کی جڑ اور ہر بھلائی کی اصل ہے۔ پھر اس سے بڑھ کر دنیا میں اور کیا دولت مل سکتی ہے اسی لئے ارشاد ہوا:

وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا (بقرۃ: ۲۶۹)

''جس کو حکمت دی گئی اس کو بہت بھلائی دی گئی۔''

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اصل حکمت نبوی وہ نور نبوت اور الہامی معرفت ہے جس کو اللہ تعالیٰ انبیاء علیہم الصلوۃ و السلام کے قلوب میں ودیعت فرماتے ہیں اور چونکہ انبیاء علیہم السلام کے سنن و اقوال اسی ودیعت شدہ حکمت نبوی کے آثار وثمرات ہیں اس لئے ان پر بھی حکمت کا اطلاق ہوتا ہے۔

ائمہ مفسرین میں سے بعض نے حکمت کے اصلی اور اَوّلی معنی کو بیان کیا ہے اور بعض نے ثانوی معنی کو ذکر کیا ہے اور دونوں صحیح ہیں۔ بہرحال انبیاء علیہم السلام کو کتاب الٰہی کے ساتھ حکمت بھی عطا کی جاتی ہے جس کے ثمرہ کا اصطلاحی نام حدیث نبویؐ ہے۔

حق تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ النَّبِيّٖنَ لَمَآ اٰتَيْتُكُمْ مِّنْ كِتٰبٍ وَّحِكْمَةٍ (آل عمران: ۸۱)

''اور یاد کرو جب اللہ تعالیٰ نے پیغمبروں سے پختہ وعدلیا کہ البتہ جو میں تم کو کتاب اور حکمت دوں۔''

پھر جیسے کتاب، اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل ہوتی ہے ویسے حکمت (حدیث) بھی اللہ تبارک و تعالیٰ ہی کی طرف سے نازل ہوتی ہے۔ ارشاد الٰہی ہے:

وَاَنْزَلَ اللّٰهُ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ (نساء ۱۱۳)

''(اے محمدؐ) اور اتاری اللہ نے آپ پر کتاب اور حکمت۔''

مسلمانوں کو خطاب ہوتا ہے:

وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِّنَ الْكِتٰبِ وَالْحِكْمَةِ (بقرہ:۲۳۱)

''اور یاد کرو خدا کی نعمت جو تم پر ہوئی اور (خصوصاً) وہ جو اتاری اللہ نے تم پر کتاب وحکمت سے۔''

اس سے کھل گیا کہ قرآن کی طرح حدیث بھی منزل من اللہ ہے۔ ہاں صرف اتنا فرق ہے کہ قرآن مجید کے الفاظ و معانی دونوں منزل من اللہ ہیں اور حدیث کے الفاظ تو پیغمبرؐ کے ہیں اور معانی اللہ کی طرف سے دل پر نازل ہوتے ہیں اور جس اہتمام اور شان کے ساتھ پیغمبرؐ کے گھر میں کتاب الٰہی کا تکرار و مذاکرہ ہوا کرتا ہے اسی اہتمام کے ساتھ حکمت نبوی اور حدیث نبوی کا تکرار اور مذاکرہ بھی پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کے دولت کدہ میں جاری رہتا ہے:

وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلٰى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ اٰيٰتِ اللهِ وَالْحِكْمَةِ (احزاب:۳۴)

''(اے پیغمبر کی بیبیو) اور یاد رکھو اس چیز کو جو پڑھی جاتی ہے تمہارے گھروں میں خدا کی آیتوں اور حکمت سے۔''

علی ہذا جس توجہ سے آنحضرت ﷺ کتاب کی تعلیم فرماتے تھے اسی توجہ کے ساتھ حکمت کی تعلیم بھی فرماتے تھے:

وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ (بقرہ، آل عمران، جمعہ)

''اور حضور اقدس ﷺ ان کو کتاب وحکمت کی تعلیم دیتے ہیں۔''

درج بالا آیات کریمہ سے واضح ہوا کہ رسول پاک ﷺ کو کتاب الٰہی کے ساتھ حکمت بھی عطا ہوئی ہے اور وہ منزل من اللہ ہے جس کی آپ مسلمانوں کو تعلیم بھی دیتے تھے اور آپ ﷺ کے گھر والوں تک کو قرآن مجید کے ساتھ اس کے تکرار و مذاکرہ کا حکم بھی فرمایا گیا تھا بتایئے اس حکمت سے کیا مراد ہے؟ یہ تو ظاہر ہے کہ کتاب الٰہی کے علاوہ کوئی اور چیز ہے۔ اب دو حال سے خالی نہیں یا تو اس سے مراد حدیث اور سنت نبویؐ ہے جیسا کہ امام شافعیؒ نے حضرت قتادہؒ تابعی کے مسلک کو پسند کرتے ہوئے فرمایا: **الحکمة سنة رسول الله** ﷺ (کتاب الرسالة ص ۲۴) کہ حکمت رسول خدا ﷺ کی سنت کا نام ہے۔ دوسرے تمام مفسرینؒ کی تفسیروں کے تحت بھی سنت نبوی، حکمت کے دائرہ کے اندر ہی رہتی ہے یعنی اس حکمت کے مفہوم میں سنت نبوی ضرور داخل ہے۔ خواہ سنت کو حکمت کا عین تسلیم کیا جائے یا لازم۔ جب سنت رسول ﷺ قرآن حکیم کی طرح منزل من اللہ ٹھہری تو صرف اس کی اتباع

و پیروی کرنا لازم نہیں بلکہ اس پر ایمان لانا بھی فرض ہوا۔
قرآن پاک کا مطالبہ ہے:

وَاٰمِنُوْا بِمَآ اَنْزَلْتُ (بقرہ:۴۱)

''اور ایمان لاؤ اس چیز پر جو میں نے اتاری۔''

اور اگر حکمت سے مراد کتاب و سنت کے علاوہ کوئی تیسری چیز ہے تو بتایئے کہ وہ کیا ہے جسے خدا نے نازل فرمایا اور جس کی حضور ﷺ نے تعلیم دی۔ نیز جس پر ایمان لانا فرض قرار پایا اور جس کی اتباع لازم ٹھہری۔

۵۔ قَدْ جَآءَكُمْ مِّنَ اللّٰهِ نُوْرٌ وَّكِتٰبٌ مُّبِيْنٌ (مائدہ:۱۵)

''بے شک آ چکی تمہارے پاس اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایک روشنی اور واضح کتاب۔

یہاں نور سے مراد ایک تفسیر کی بناء پر آنحضرت ﷺ کی ذات ستودہ صفات ہے تو اس آیت سے معلوم ہوا کہ کتاب مبین کے مطالب و معانی اور اسرار و غوامض تک رسائی حاصل کرنے کیلئے نور نبوت اور نور ہدایت کی ضرورت ہے جس کا دوسرا عنوان حدیث رسول ہے تو ثابت ہوا کہ حدیث نبویؐ کی ضرورت بھی ہے اور وہ خود حجت شرعیہ بھی ہے۔

۶۔ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗٓ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ (احزاب:۳۶)

''اور کسی ایماندار مرد اور ایماندار عورت کو گنجائش نہیں ہے جب کہ اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا حکم دیں کہ ان کو اپنے اس کام میں کوئی اختیار باقی رہے۔''

اس سے واضح ہوا کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کے فیصلہ وحکم کے بعد بندہ کو چون و چرا کی گنجائش نہیں رہتی بلکہ اس کا تسلیم کرنا فرض ہو جاتا ہے اسی طرح رسول اللہ ﷺ کے فیصلہ وحکم کے بعد بھی اہل ایمان کو کسی دوسری شق کا اختیار باقی نہیں رہتا بلکہ اس کا تسلیم وقبول کرنا از روئے قرآن فرض و لازم ہو جاتا ہے۔

۷۔ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا (نساء:۶۵)

''سو قسم ہے آپ کے رب کی یہ لوگ ایماندار نہ ہوں گے جب تک یہ بات نہ ہو کہ ان کے آپس

میں جو جھگڑا واقع ہو اس میں یہ لوگ آپ سے تصفیہ کرا دیں پھر آپ کے اس تصفیہ سے اپنے دلوں میں تنگی نہ پاویں اور پورا پورا (ظاہر و باطن سے) تسلیم کر لیں۔''

اس آیت کے نزول کا پس منظر یہ ہے کہ مدینہ طیبہ میں ایک نام نہاد مسلمان (منافق) اور یہودی کا کسی معاملہ میں نزاع ہوا تو یہودی نے حضور اکرم ﷺ کے پاس مقدمہ لے جانے کو کہا مگر بناسپتی مسلمان نے کہا کہ کعب بن اشرف کے پاس لے جائیں جو یہودیوں کا عالم اور سردار تھا۔ آخر کار مقدمہ حضور ﷺ کے دربار میں پہنچا۔ آپ ﷺ نے یہودی کے حق میں فیصلہ فرمایا کہ واقع میں وہی حق پر تھا۔ منافق نے عدالت نبویؐ سے باہر آپ ﷺ کے فیصلہ کو قبول کرنے سے انکار کر دیا اور کہنے لگا کہ حضرت عمرؓ کے پاس چلیں۔ غالباً وہ یہ سمجھا ہوگا کہ مدعی اسلام ہوں اور یہ کافر یہودی ہے حضرت عمرؓ اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ کے وصف میں پیش پیش ہیں تو میری رعایت کریں گے، بیوقوف کو یہ خیال نہ آیا کہ حضرت عمرؓ کی یہ شدت و غلظت، حق پرستی اور عدل پسندی کی وجہ سے ہے۔ اگر کسی معاملہ میں دشمن اسلام یہودی ہی حق پر ہو تو پھر آپ کی ساری ہمدردیاں اسی یہودی کے ساتھ ہوں گی کہ حق پرستی اور انصاف پسندی کا مقتضٰی یہی ہے اہل باطل اور جھوٹے فریق کی رعایت قطعاً نہیں فرمائیں گے گو وہ مدعی اسلام کیوں نہ ہو۔ بہرحال یہ مقدمہ حضرت عمرؓ کے پاس پہنچا۔ آپ، حضور اقدس ﷺ کے حکم سے جھگڑے چکایا کرتے تھے۔ آپؓ سے یہودی نے پورا واقعہ سنایا۔ پھر مدعی اسلام نے اس کی حرف بہ حرف تصدیق کی اور حضور ﷺ کے فیصلہ سے اعراض و تولی خود اس مدعی اسلام کے اقرار سے ثابت ہوئی۔ حضرت عمرؓ نے اس پر اس نام نہاد مسلمان کا سر قلم کر دیا اور فرمایا حضور ﷺ کے فیصلہ اور حکم سے اعراض کرنے والے کیلئے عمر کا یہی فیصلہ ہے۔ مقتول کے ورثہ نے دربار نبویؐ میں حضرت عمرؓ کے خلاف قتل کا دعوی دائر کر دیا اور اپنے مقتول کے اعراض کی تاویل و توجیہ کرنے لگے کہ مقتول کا مقصد عدالت نبویؐ کے فیصلہ سے انکار کرنا نہیں تھا بلکہ مصالحت کی راہ تلاش کرنا تھا۔ اس پر حق تعالیٰ نے حضرت فاروق اعظمؓ کے فیصلہ کی تائید و تصدیق کیلئے زیر تحریر آیت اور اس کے ساتھ کی چند آیتیں نازل فرمائیں۔

الغرض اس آیت کا صریح منطوق و مفہوم یہی ہے کہ تمام اختلافات مذہبی ہوں کہ سیاسی، دینی ہوں کہ دنیاوی، مالی ہوں کہ جانی ان سب میں حضور ﷺ سے فیصلہ لینا اور اسے بے چون و چرا دل و جان سے قبول کرنا ایمان کی اولین شرط ہے--------!

۸۔ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴿۲۱﴾ (احزاب:۲۱)

''واقعی ہے تمہارے لئے رسول اللہ (ﷺ کی زندگی) میں بہترین نمونہ یعنی اس شخص کیلئے جو خدا سے اور روز آخرت سے ڈرتا ہو اور خدا کو کثرت سے یاد کرتا ہو۔''

یہ آیت بانگ دہل پکار رہی ہے کہ جس کے دل میں خوف خدا، خوف آخرت اور یاد خدا رچی بسی ہوئی ہے اس کیلئے حضور اکرم ﷺ کی پاکیزہ سیرت، بہترین نمونہ ہے۔ اس کو چاہئے ہر معاملہ، ہر حرکت وسکون اور نشت و برخاست میں آپ ﷺ کے نقش قدم پر چلے۔ ہاں! جس کا دل مردہ ہو چکا ہو، خوف خدا، فکر آخرت سے غافل ہو چکا ہو، یاد الٰہی سے محروم ہو چکا ہو، اور دنیا کی زرق برق چہل پہل پر فریفتہ و مفتون ہو چکا ہو اگر وہ آپ ﷺ کی پاکیزہ زندگی کو اپنے لئے نمونہ نہ سمجھے تو اس سے کوئی شکوہ نہیں کیونکہ وہ اپنی زندگی کا رخ ہی دوسری طرف موڑے ہوئے ہے۔

۹۔ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿۳۱﴾ (آل عمران:۳۱)

''آپ فرما دیجئے۔ اگر تم محبت رکھتے ہو اللہ تعالیٰ سے تو پیروی کرو میری، محبت کریں گے تم سے حق تعالیٰ اور بخش دیں گے تمہارے لئے تمہارے گناہ اور خدا تعالیٰ بہت بخشنے والے بڑے مہربان ہیں۔''

اس آیت سے معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ شانہ، کی محبت کا معیار اور کسوٹی اتباع رسول ﷺ ہے۔ جس قدر بندہ، رسول پاک ﷺ کے اقوال و افعال اور خصال و صفات میں آپ ﷺ کے ساتھ تشبہ اختیار کرے گا اسی قدر وہ اپنے دعوی محبت خداوندی میں صادق متصور ہوگا۔ نیز اتباع سنت رسول اللہ ﷺ کی برکت سے خود حق تعالیٰ شانہ، اس سے محبت کرنے لگیں گے اور اس کے سب گناہ معاف فرمادیں گے تو گویا اتباع رسولؐ، محبوبیت الٰہی اور مغفرت ذنوب کا بہترین وثیقہ ہے۔

۱۰۔ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ﴿۳۲﴾ (آل عمران:۳۲)

''آپ فرما دیجئے کہ اطاعت کرو اللہ کی اور رسولؐ کی ۔ پھر اگر اعراض کریں تو بے شک اللہ تعالےٰ کافروں سے محبت نہیں کرتے۔''

اس سے ثابت ہوا کہ خدا کی اطاعت و فرماں برداری کی طرح پیغمبر کی اطاعت بھی مطلقاً فرض ہے اور اس سے روگردانی اور اعراض کرنا کفر ہے۔

"اطاعت رسولؐ" مطلقاً فرض ہے خواہ قرآن کی شکل میں ہو، خواہ حدیث کی صورت میں، قرآن پاک نے "اطاعت محمدی" کی فرضیت و اہمیت یا اس کے ثمرات وفوائد بیان کرتے ہوئے کہیں بھی یہ نہیں کہا کہ وجوب طاعت قرآن کے ساتھ مقید و مختص ہے اور حدیث کے بارے میں رسولؐ اللہ کی فرمانبرداری لازم نہیں ہے بلکہ ہر جگہ ایسے عنوان اور ایسے اسلوب سے اطاعت کا مسئلہ بیان کیا ہے جو کتاب وسنت دونوں کو یکساں طور پر محیط ہے۔

۱۱۔ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (نساء:۵۹)

"اے ایمان والو! فرمانبرداری کرو اللہ تعالے کی اور فرمانبرداری کرو رسولؐ کی اور حکام کی جو تم میں سے ہوں۔ پھر اگر جھگڑ پڑو تم کسی چیز میں تو لوٹاؤ اسے اللہ اور رسولؐ کی طرف، اگر تم اللہ اور یوم آخرت پر یقین رکھتے ہو۔ یہ (فی ذاتہ) بہتر رہے اور انجام میں خوشتر ہے۔"

اس آیت میں چند باتیں قابل غور ہیں۔ ایک یہ کہ اللہ اور الرسول کیلئے الگ الگ صیغہ "اطیعوا" لایا گیا ہے۔ لیکن "اولی الامر" کیلئے الگ کوئی صیغہ نہیں لایا گیا تو معلوم ہوا کہ رسولؐ کی اطاعت غیر مشروط طور پر فرض ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت بلا قید غیر مشروط طور پر فرض ہے۔ مگر اولی الامر (ان سے مراد حکام و ولاۃ ہوں یا علماء و مجتہدین) کی اطاعت کوئی مستقل چیز نہیں بلکہ وہ خدا اور رسولؐ کی اطاعت کے تابع ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ "**فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ و الرسول**" نے بتایا کہ اولی الامر کے ساتھ تو مسائل میں تنازع و اختلاف کیا جا سکتا ہے اور ان سے دلیل شرعی کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔ لیکن رسول خدا جب کوئی دینی حکم دیں تو نہ ان سے اختلاف و تنازع کرنا جائز ہے اور نہ دلیل کا مطالبہ، تیسری بات یہ ہے کہ جیسے "**رد الی اللہ**" سے مراد قرآن مجید کی طرف مراجعت کرنا ہے۔ اسی طرح حضور اقدس ﷺ کے وصال کے بعد "**رد الی الرسول**" سے مراد بھی آپ ﷺ کی پاکیزہ سیرت اور مقدس احادیث کی طرف مراجعت کرنا ہے۔ نیز اس آیت سے ان لوگوں کی غلطی بھی کھل گئی جو "اطاعت رسولؐ" کو محض "اطاعت امیر" کا درجہ دیتے ہیں۔

۱۲۔ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ (نساء:۶۴)

"اور نہیں بھیجا ہم نے کوئی پیغمبر مگر اس لئے کہ بحکم خداوندی اس کی اطاعت کی جاوے۔"

بعض آیتیں اختصار کے پیش نظر نا تمام نقل کی گئی ہیں جو چاہے قرآن پاک کھول کر پوری آیت سیاق وسباق سمیت ملاحظہ فرما کر اطمینان کرسکتا ہے۔

اس آیت کا مدلول صریح اور مفہوم مطابقی ہی یہ ہے کہ ہر پیغمبر بلا کسی شرط کے واجب الاطاعت بن کر مبعوث ہوتا ہے۔ یہاں اس تفریق وتقسیم کی قطعاً گنجائش نہیں ہے کہ کلام الٰہی کے بارے میں تو اسکی اطاعت فرض ہے اسکے ماسوا جو کچھ پیغمبر فرماوے یا کرے وہ مشعل راہ بنانے کے لائق نہیں ہے۔

۱۳۔　مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ (نساء:۸۰)

''جو شخص اطاعت کرے رسولؐ کی سو حقیقت میں اس نے اطاعت کی اللہ کی۔''

اس آیت نے تو بلا کسی قید وشرط کے ''اطاعت رسولؐ'' کو ''اطاعت خدا'' کا عین قرار دیا۔ لہٰذا حدیث کی حجیت کا انکار کرنا خدا کی اطاعت کا انکار کرنے کے مترادف ہوا۔

۱۴۔　وَاَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ (مائدہ:۹۲)

''اور فرمانبرداری کرو اللہ کی اور فرمانبرداری کرو رسولؐ کی۔''

اس آیت کی دلالت ہمارے مدعا پر اظہر من الشمس ہے۔

۱۵۔　يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَاَنْتُمْ تَسْمَعُوْنَ ۝ وَلَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ قَالُوْا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُوْنَ ۝ (انفال:۲۰،۲۱)

''اے ایمان والو! اطاعت کرو اللہ کی اور اس کے رسولؐ کی اور مت منہ پھیرو اس سے حالانکہ تم سنتے ہو۔ اور مت بنو ان لوگوں کی طرح جو کہتے ہیں ''سمعنا'' حالانکہ وہ قبول نہیں کرتے۔''

یہود نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کہا تھا: سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا (بقرۃ:۹۳) اور مشرکین نے کہا تھا: قَدْ سَمِعْنَا (انفال:۳۱) کہ ہم نے قرآن سن لیا اور منافقین کا تو وطیرہ یہ تھا کہ حضور اکرم ﷺ اور مسلمانوں کے سامنے اللہ اور رسولؐ کی اطاعت کے دعوے تو لمبے چوڑے کرتے تھے مگر دل سے تسلیم اور اعضاء و جوارح سے عمل کرنے کے میدان میں صفر نکلتے تھے تو آیات زیر بحث میں مسلمانوں کو آگاہ کیا گیا ہے کہ خدا اور رسولؐ کی کامل اطاعت اختیار کرنی چاہئے۔ ان کے حکم سے تولی و اعراض کرنا ایک سچے مسلمان کا کام نہیں بلکہ یہود ومشرکین اور منافقین کا شیوہ ہے۔ سچے اور مخلص ومومن کی شان تو یہ ہے کہ دل سے، زبان سے، عمل سے، حضوری میں، غیبوبت میں احکام الہیہ اور فرامین نبویہ پہ نثار ہوتا رہے۔

۱۶۔ وَأَطِيعُوا اللّٰهَ وَرَسُولَهٗ (انفال:۴۶)

''اور فرمانبرداری کرو اللہ اور اس کے رسولؐ کی۔''

اس آیت کی دلالت رسولِ خدا ﷺ کی کامل اتباع[1] پر واضح ہے اور ''اتباع حدیث'' ان کی کامل اتباع کا ایک فرد اور ایک جزو ہے۔ جب آپ ﷺ کی کامل اتباع اور کامل اطاعت لازم ٹھہری تو آپ ﷺ کی حدیث کی اتباع بھی لازم قرار پائی۔

۱۷۔ وَمَنْ يُطِعِ اللّٰهَ وَرَسُولَهٗ يُدْخِلْهُ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا ۭ وَذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ (نساء:۱۳)

''اور جو شخص فرمانبرداری کرے گا اللہ اور اس کے رسولؐ کی۔ اللہ تعالیٰ اس کو داخل کریں گے ایسے باغات میں کہ بہتی ہوں گی ان کے نیچے نہریں، ہمیشہ رہیں گے ان میں اور یہ بڑی کامیابی ہے۔''

ظاہر بات ہے کہ حدیث نبویؐ کی پیروی کرنا اطاعت رسولؐ ہے اور اس آیت نے بتایا کہ اطاعت الٰہی کی طرح اطاعت رسولؐ بھی داخلہ جنت کی سند ہے جو بہت بڑی کامیابی ہے۔ لہذا ''اتباعِ حدیث'' کامیابی و کامرانی کی دلیل اور مقام رضا (جنت) کے داخلہ کا اجازت نامہ ہے۔

۱۸۔ وَمَنْ يُطِعِ اللّٰهَ وَرَسُولَهٗ وَيَخْشَ اللّٰهَ وَيَتَّقْهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفَآئِزُوْنَ (نور:۵۲)

''اور جو کوئی خدا اور اس کے رسولؐ کا کہنا مانے اور اللہ سے ڈرے اور اس کی مخالفت سے بچے، بس یہی لوگ بامراد ہوں گے۔''

۱۹۔ وَمَنْ يُطِعِ اللّٰهَ وَرَسُولَهٗ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيْمًا (احزاب:۷۱)

''اور جو کوئی خدا اور اس کے پیغمبرؐ کی اطاعت کرے گا تو یقیناً وہ بڑی کامیابی کے ساتھ بامراد ہوگا۔''

ان دونوں آیتوں کا مطلب تقریباً وہی ہے جو سترھویں آیت کا تھا۔

۲۰۔ قُلْ اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ (نور:۵۴)

''آپؐ فرما دیجئے کہ اللہ تعالیٰ اور رسول اکرم ﷺ کی فرمانبرداری کرو۔''

اس مضمون کی آیت متعدد بار گزر چکی ہے۔ وجہ استدلال بھی بیان کی جا چکی ہے۔

---

(۱) ''کامل اتباع''، ''کامل اطاعت''، ''اطاعتِ کاملہ'' جیسے عنوانات سے مراد وہ اطاعت ہے جو کتاب و سنت دونوں کی اتباع کو شامل ہے۔

۲۱۔ وَاِنْ تُطِيْعُوْهُ تَهْتَدُوْا ؕ (نور:۵۴)

''اور اگر تم اس (پیغمبرؐ) کی فرمانبرداری کرو گے تو ہدایت یافتہ بن جاؤ گے۔''

اس سے ثابت ہوا کہ ہدایت کا رشتہ طاعت نبویؐ کے دامن سے وابستہ ہے اتباع حدیث بھی طاعت نبویؐ کا فرد اعظم ہے تو حدیث نبوی ہدایت دارین اور فلاح دارین کا ذریعہ ثابت ہوئی۔

۲۲۔ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَلَا تُبْطِلُوْۤا اَعْمَالَكُمْ (محمد:۳۳)

''اے ایمان والو! کہا مانو اللہ کا اور کہا مانو رسولؐ کا اور مت ضائع کرو اپنے عمل''

اس آیت سے ''اطاعت رسولؐ'' کی فرضیت کے ساتھ یہ بھی ثابت ہوا کہ بڑی سے بڑی عبادت، خوش آئند سے خوش آئند ریاضت بارگاہ ایزدی میں اس وقت تک درجہ قبولیت نہیں پا سکتی جب تک ''طاعت رسولؐ'' کی مہر تصدیق اس پر ثبت نہ ہو۔ جو نیکی خدا اور رسولؐ کی اطاعت کے نظریہ سے ہٹ کر وطنی، قومی جیسے تنگ نظری کے جذبات کے تحت وقوع پذیر ہو۔ اس کی حقیقت نمود سراب سے زائد نہیں ہے گویا وہ ایک جسم ہے مگر بے روح یا ایک لفظ ہے مگر بے معنی۔

۲۳۔ وَاَطِيْعُوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ ؕ (مجادلہ:۱۳)

''اور فرماں برداری کرو اللہ کی اور اس کے رسولؐ کی۔''

۲۴۔ وَاَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ (تغابن:۱۲)

''اور کہا مانو اللہ کا اور اور کہا مانو رسولؐ کا''

وجہ استدلال اور اثبات مدعیٰ ایک سے زائد مرتبہ گزر چکا ہے۔

۲۵۔ وَاتَّبِعُوْهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ (اعراف:۱۵۸)

''اور پیروی کرو اس (رسول اکرمؐ) کی تا کہ تم راہ پاؤ۔''

ثابت ہوا کہ حضور اکرم ﷺ کی پیروی اور آپ ﷺ کی حدیث کی اتباع ہدایت و راست روی کی کفیل و ضامن ہے۔

۲۶۔ وَاَطِيْعُوا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ (آل عمران:۱۳۲)

''اور اطاعت کرو اللہ کی اور رسولؐ کی تا کہ تم پر رحم ہو۔''

۲۷۔ وَاَطِيْعُوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗۤ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ (انفال:۱)

''اور فرمانبرداری کرو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی اگر تم ایمان رکھتے ہو۔''

ان آیات نے بتایا کہ خدا اور رسولؐ کی اطاعت، رحمت الٰہی کے استحقاق کا ذریعہ اور دعویٰ ایمان کا ثبوت ہے اور ظاہر ہے کہ حدیث نبویؐ کی اتباع بھی ''اطاعت رسولؐ'' کا ایک فرد ہے۔

۲۸۔ اِتَّبِعْ مَآ اُوْحِیَ اِلَیْكَ مِنْ رَّبِّكَ (انعام:۱۰۷)

''پیروی کیجئے اس چیز کی جو وحی کی گئی ہے آپؐ کی طرف آپؐ کے رب کی جانب سے۔''

۲۹۔ وَاتَّبِعْ مَا یُوْحٰٓی اِلَیْكَ (یونس:۱۰۹)

''اور پیروی کیجئے اس چیز کی جو آپؐ کی طرف وحی کی جاتی ہے۔''

۳۰۔ وَاتَّبِعْ مَا یُوْحٰٓی اِلَیْكَ مِنْ رَّبِّكَ (احزاب:۲)

''اور پیروی کیجئے اس چیز کی جو وحی کی جاتی ہے آپؐ کی طرف آپؐ کے پروردگار کی طرف سے''

ان آیات قرآنیہ سے واضح ہوا کہ خدا کا رسولؐ صرف وحی الٰہی کی اتباع کا مامور ہوتا ہے۔ وحی خداوندی کے سوا کسی اور چیز کی پیروی کا وہ قطعاً مجاز نہیں ہوتا، لہذا رسول اقدس ﷺ کے تمام افعال واقوال اور آپ ﷺ کی تمام احادیث وحی الٰہی ٹھریں۔ اور تشریعی وحی الٰہی کا دینی حجت ہونا قرآن کا واضح اور تمام فرق اسلام کا مسلمہ قاعدہ ہے۔

نیز متذکرہ بالا آیات میں جس وحی کی اتباع کا حضور اکرم ﷺ کو حکم فرمایا گیا ہے۔ دوسری آیات میں اس کی تعمیل کے اعلان کرنے کا بھی آپ ﷺ کو امر فرمایا گیا۔ وہ آیات یہ ہیں:

۳۱۔ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا یُوْحٰٓی اِلَیَّ (انعام:۵۰)

''نہیں پیروی کرتا میں مگر اس چیز کی جو وحی کی جاتی ہے میری طرف۔''

۳۲۔ قُلْ اِنَّمَآ اَتَّبِعُ مَا یُوْحٰٓی اِلَیَّ مِنْ رَّبِّیْ (اعراف:۲۰۳)

''(اے محمدؐ) فرما دیجئے کہ میں تو صرف اس چیز کی پیروی کرتا ہوں جو وحی کی جاتی ہے میری طرف میرے رب کی جانب سے۔''

۳۳۔ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا یُوْحٰٓی اِلَیَّ (یونس:۱۹)

''میں تو صرف اسی چیز کے پیچھے چلتا ہوں جو وحی کی جاتی ہے میری طرف۔''

۳۴۔ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا یُوْحٰٓی اِلَیَّ (احقاف:۹)

''میں نہیں اتباع کرتا مگر اس چیز کی جو میری طرف وحی کی جاتی ہے۔''

واضح ہوا کہ رسول اقدس ﷺ ہر مقام پر موبمو محض وحی الٰہی کی پیروی فرمایا کرتے تھے تو آپ ﷺ کی پوری سیرت کی بنیاد وحی الٰہی قرار پائی، لہذا قرآن مجید کی طرح حدیث نبویؐ، وحی الٰہی ہے۔

فرق صرف متلو اور غیر متلو کا ہے۔

درج ذیل آیات نے اس مسئلہ کو اور زیادہ صاف کر کے بیان کیا ہے۔:

۳۵۔ وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ۝ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝ (النجم)

''ان آیات کا ترجمہ اور تقریر سابق عنوان کے تحت گزر چکی ہے۔''

۳۶۔ إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ (نساء:۱۰۵)

''بے شک ہم نے اتاری آپؐ کی طرف کتاب ساتھ حق کے تاکہ فیصلہ کریں آپؐ لوگوں کے درمیان اس چیز کے ساتھ کہ سمجھا دی آپ کو اللہ تعالیٰ نے''

معلوم ہوا کہ حضور اقدس ﷺ کے تمام فیصلے اللہ تعالیٰ کے بتادینے اور سمجھا دینے سے صادر ہوتے تھے اور وہ آج حدیث کی شکل میں امت کے پاس محفوظ ہیں، تو کیا خدا تعالیٰ کی بتائی ہوئی چیز بھی سند شرعی نہیں ہے۔؟

الغرض قرآن حکیم کی طرح حدیث نبویؐ بھی ایک نوع کی وحی الٰہی اور حجت شرعیہ ہے۔ قرآن عزیز نے جہاں حضور اقدس ﷺ کی کامل اطاعت (کتاب وسنت کی اتباع) کو لازم قرار دیا ہے وہاں دوسرے انبیاء علیہم السلام کی کامل اطاعت پر روشنی ڈالی ہے کہ ہر امت پر اس کے پیغمبر وقت کی کامل اتباع ہمیشہ سے فرض رہی ہے۔

سیدنا حضرت نوح علیہ السلام نے اپنی قوم کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ ۝ (الشعراء:۱۰۸)

''سو اللہ تعالیٰ سے ڈرو اور میرا کہنا مانو۔''

سورہ نوح میں بھی حضرت نوح علیہ السلام کا سبق دہرایا گیا ہے۔

وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ ۝ (نوح:۳)

''اور ڈرو اللہ سے اور اطاعت کرو میری۔''

سیدنا حضرت ہود علیہ السلام کا پیغام جو آپ نے اپنی قوم کو سنایا اس کے بعض اجزا یہ ہیں:

فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ ۝ (الشعراء:۱۲۶)

''سو ڈرو اللہ تعالیٰ سے اور فرمانبرداری کرو میری۔''

سیدنا حضرت صالح علیہ السلام کے بارے میں بھی قرآن نے بعینہ یہی الفاظ نقل کئے ہیں:

فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوْنِ (الشعراء:۱۴۴)

''تو اللہ سے ڈرو اور میری اطاعت کرو۔''

سیدنا حضرت لوط علیہ السلام نے بھی وہی فرمایا جو ان کے پیشرو انبیاء علیہم السلام نے فرمایا تھا یعنی

فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوْنِ (الشعراء:۱۶۳)

''سو اللہ سے ڈرو اور میری اطاعت کرو۔''

سیدنا حضرت شعیب علیہ السلام کا پیغمبرانہ پیام بھی سنتے جایئے:

فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوْنِ (الشعراء:۱۷۹)

''تو اللہ سے ڈرو اور میری اطاعت کرو۔''

سیدنا حضرت عیسی علیہ السلام اپنی قوم سے خطاب فرماتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں:

فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوْنِ (آل عمران:۵۰)

''کہ ڈرو اللہ سے اور کہا مانو میرا۔''

الغرض صرف امام الانبیاء حضرت محمد ﷺ کی حدیث، حجت شرعیہ، ذریعہ ہدایت، وثیقہ نجات نہیں ہے بلکہ ہمیشہ تمام انبیاء علیہم السلام کے اقوال و افعال، اعمال و خصال ان کے پیروکاروں کیلئے شرعی حجت و برھان بنتے رہے ہیں۔

اطاعت رسول ﷺ کا دوسرا رخ

یہاں تک اطاعت رسولؐ کا ایجابی و اثباتی پہلو دکھلایا گیا ہے کہ رسول خدا ﷺ کی فرمانبرداری ازروئے قرآن فرض و لازم ہے۔ زندگی کے کسی بھی مرحلہ و مقام پر سیرت نبویؐ سے اغماض و تغافل برتنا اور اس سے اعراض و روگردانی کرنا، انکار قرآن یا تحریف قرآن کو مستلزم ہے۔ پھر قرآن نے ہمیں یہ بھی بتلایا کہ ''سیرت رسولؐ'' کی اتباع میں ہدایت دارین، فوز عظیم، لا محدود کامیابی، محبوبیت خداوندی، گناہوں کی مغفرت اور دیگر ایسے انعامات فاخرہ ملیں گے۔

گو ایجابی پہلو سے رسول خدا ﷺ کی سیرت کی مخالفت، حدیث کی مزاحمت کی مذمت و قباحت اور حرمت نکل آتی ہے اور اس کے سلبی و منفی پہلو کی شناعت کھل جاتی ہے۔ لیکن ہم چاہتے ہیں کہ قدرے سلبی پہلو بھی اپنی اصلی صورت کے ساتھ قارئین کے سامنے آجائے کیونکہ براہ راست کسی چیز کے دیکھنے سے جو انکشاف اور اس پر تاثر ہوتا ہے وہ بالواسطہ دیکھنے سے قطعاً حاصل نہیں ہوسکتا۔ بہرکیف

قرآن پاک نے جیسے ''اطاعت رسولؐ'' کو ''اطاعت خدا'' کا درجہ او مقام دیا ہے اور دونوں کو لازم قرار دیا ہے ویسے ''مخالفت رسولؐ'' کو بھی ''مخالفت خدا'' تسلیم کیا ہے۔ دونوں مخالفتوں پر شدید سے شدید تر وعیدیں ذکر فرمائی ہیں۔ ارشاد ربانی ہے:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا (نساء:۶۱)

''اور جب کہا جاتا ہے کہ ان کو کہ آؤ اس چیز کی طرف جو اللہ نے اتاری اور رسولؐ کی طرف دیکھتے ہیں آپؐ منافقوں کو کہ اعراض کرتے ہیں آپؐ سے اعراض کرنا۔

یہ آیت ان آیات میں سے ایک ہے جن کی شان نزول گزشتہ عنوان کے تحت ساتویں آیت کی تشریح میں بیان ہو چکی ہے۔ اس آیت نے کھول کر بتایا کہ خدا تعالیٰ کے نازل کردہ کلام اور رسول خدا ﷺ سے صدود و اعراض اور پہلو تہی کرنا نفاق کی علامت ہے تو کیا حدیث رسولؐ سے اعراض کرنا صاحب حدیثؐ سے روگردانی کے ہم معنی نہیں؟

۳۸۔ وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (نساء:۱۱۵)

''اور جو شخص مخالفت کرے رسولؐ کی اس کے بعد کہ واضح ہو چکی اس کیلئے ہدایت اور پیروی کرے مسلمانوں کے رستہ کے خلاف کی۔ ہم متوجہ کریں گے اس کو جدھر وہ متوجہ ہوا اور ہم اس کو داخل کریں گے جہنم میں اور وہ بُری ہے جائے رجوع۔''

معلوم ہوا کہ پیغمبر کی مخالفت جب کہ حق واضح ہو چکا ہو حق تعالیٰ کی توفیق و دستگیری سے محرومی کا سبب ہے اور جہنم رسید ہونے کا باعث بلکہ اس آیت سے اجماع شرعی کی حجیت بھی ثابت ہے۔ اور ''حدیث نبویؐ'' کے حجیت و دلیل ہونے پر ساری امت مسلمہ کا اتفاق و اجماع ہے۔

۳۹۔ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ وَمَن يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (انفال:۱۳)

''یہ اس سبب سے کہ انہوں نے مخالفت کی اللہ کی اور اس کے رسولؐ کی اور جو مخالفت کرتا ہے اللہ اور اس کے رسول کی تو یقیناً اللہ تعالیٰ سخت سزا دینے والے ہیں۔''

واضح ہوا کہ جس طرح خدا کی مخالفت کرنا عذاب شدید کو دعوت دینا ہے۔ اسی طرح پیغمبر ﷺ

کی مخالفت کرنا بھی دنیا و آخرت کی سخت سزا کو چیلنج دینا ہے۔

۴۰۔ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (النور:۶۳)

''پس چاہئے کہ ڈریں وہ لوگ جو مخالفت کرتے ہیں اس کے حکم کی اس سے کہ پہنچے ان کو فتنہ یا پہنچے ان کو عذاب دردناک۔''

مفسرین کے ایک قول کے مطابق ''عن امرہ'' کی ضمیر کا مرجع لفظ رسول ہے جو اسی آیت کے شروع میں موجود ہے تو آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ خدا کے رسول ﷺ کے حکم کی مخالفت کرنے والا دنیا کے فتنہ اور آخرت کی دردناک سزا کا مستحق ہے۔ اور اگر ضمیر مذکور کا مرجع لفظ اللہ ہو تو پھر استدلال آیت کے اس آخری حصے سے نہیں ہوگا بلکہ اسی آیت کے صرف ابتدائی حصہ سے ہوگا اور وہ یہ ہے:

لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا (النور:۶۳)

''مت بناؤ رسولؐ کے بلانے کو آپس میں برابر تمہارے ایک دوسرے کو بلانے کے۔''

یعنی آنحضرت ﷺ کا بلانا عام لوگوں کے بلانے کے برابر نہیں ہے بلکہ آپؐ کے بلاوے پر جواب دینا اور اسے قبول کرنا اور اس پر عمل کرنا لازم ہے۔ تو کیا ''حدیث نبویؐ'' نبی کا بلاوا نہیں ہوتا؟

۴۱۔ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا (احزاب:۳۶)

''اور جو نافرمانی کرے اللہ اور اس کے رسولؐ کی تو یقیناً وہ گمراہ ہوا صریح گمراہی۔''

حدیث کے خلاف کرنا رسول خدا ﷺ کی نافرمانی ہے اور رسولؐ کی نافرمانی کا انجام کھلی گمراہی ہے۔

۴۲۔ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ (حجرات:۱)

''اے ایمان والو! مت آگے بڑھو اللہ اور اس کے رسول سے، اور اللہ سے ڈرتے رہو۔''

مطلب یہ ہے کہ خدا اور رسولؐ کے احکام پر اپنی اہواء و اغراض کو مقدم نہ رکھنا چاہئے بلکہ اپنی تمام خواہشات و جذبات کو خدا تعالیٰ کے احکام (قرآن) اور اس کے رسول ﷺ کے احکام (حدیث) کے تابع بنانا چاہئے۔ خدا کے رسولؐ کے احکام بھی دراصل خدا ہی کے احکام ہیں کہ من یطع الرسول فقد اطاع اللہ اللہ تعالیٰ کا فرمودہ ہے۔ بہرحال جیسے خدا کے حکم سے سبقت کرنے اور اس کی خلاف ورزی کرنے کی ممانعت و حرمت اس آیت کا منطوق صریح ہے ویسے رسول اکرم ﷺ کے حکم سے آگے بڑھنا اور اس کی پرواہ نہ کرنا بھی اسی آیت کی رو سے ممنوع اور ناجائز ہے۔

۴۳۔ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ (حجرات:۲)

''اے ایمان والو! مت بلند کرو اپنی آوازیں پیغمبرؐ کی آواز پر۔ اور مت تڑخ کر بولو آپؐ کے سامنے جیسے تڑختا ہے بعض تمہارا بعض پر۔ ایسا نہ ہو کہ تمہارے عمل برباد ہو جائیں اور تم کو احساس تک نہ ہو۔''

یہ ''مجلس نبویؐ'' کے آداب ہیں کہ حضور اقدس ﷺ کی مبارک مجلس میں نہ شور وغل مچایا جائے اور نہ بلند آواز سے آپس میں گفتگو کی جائے۔ اگر آپؐ سے خطاب کرنا ہو تب بھی نرم آواز سے تعظیم و احترام کے لہجہ میں ادب و شائستگی کے ساتھ معروض پیش کیا جائے ------

اندازہ کیجئے جب حضورؐ کی آواز مبارک سے آواز بلند کرنا خدا تعالیٰ کو گوارا نہیں تو آپؐ کی سیرت طیبہ اور احادیث کے خلاف آواز اٹھانا کیونکر گوارا ہو سکتا ہے۔

اب آخر میں ''اطاعت نبویؐ'' کے ایجابی پہلو پر ایک دو آیتیں لکھ کر اسے ختم کیا جاتا ہے:

۴۴۔ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (نور:۵۱)

''بس ایمان والوں کی بات یہ ہے جب کہ بلائے جائیں اللہ اور اس کے رسولؐ کی طرف یہ کہ کہیں ہم نے سن لیا اور حکم مان لیا اور وہی لوگ کامیاب ہیں۔''

یعنی مخلص اور سچے مسلمان کا کام یہ ہوتا ہے کہ جب کسی بھی معاملہ میں اس کو خدا کے قرآن اور رسولؐ کی حدیث کی طرف بلایا جائے۔ ایک منٹ توقف اور پس و پیش نہ کرے بلکہ فی الفور سمعاً و طاعۃً کہہ کر اطاعت کیلئے مستعد ہو جائے۔ معلوم ہوا ''حدیث رسولؐ'' کی پیروی کرنا صحیح ایمان کی علامت اور حقیقی فلاح کی سند ہے۔

۴۵۔ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (نحل:۴۴)

''اور ہم نے آپؐ پر یادداشت اتاری تاکہ آپؐ بیان کریں لوگوں کے واسطے وہ چیز جو ان کیلئے اتاری گئی اور تاکہ وہ غور وفکر کریں۔''

''یادداشت'' سے مراد قرآن حکیم ہے۔ جو اگلی امتوں کے ضروری اور کار آمد احوال و شرائع کا محافظ، انبیائے سابقین کے علوم و معارف کا جامع اور ہمیشہ کیلئے خدائی احکام اور فلاح دارین کے

طریقوں کو یاد دلانے والا اور خواب غفلت سے بیدار کرنے والا۔ غرضیکہ تمام کتب سابقہ کا خلاصہ اور انبیائے سابقینؑ کے علوم کی یادداشت ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ قرآن حکیم کی تبیین و تفسیر، اس کے مبہم کی تشریح، مجمل کی تفصیل، سب سے پہلے اس مقدس ہستی کا کام ہے جس کے منور دل پر یہ قرآن اترا ہے۔ آپؐ نے اپنے قول سے، عمل سے قرآنی احکام کی جو تفصیل یا اس کے اشارات کی جو شرح فرمائی ہے اسی کو اصطلاح میں حدیث یا سنت کہا جاتا ہے۔ اس سے بڑھ کر حدیث کی حجیت کیلئے کون سی دلیل چاہئے فَبِاَيِّ حَدِيْثٍ بَعْدَهٗ يُؤْمِنُوْنَ

نبی کریمؐ کی ''کامل اتباع'' جو قرآن و حدیث دونوں کو شامل ہے کے وجوب ولزوم پر دلالت کرنے والی آیات قرآنیہ آسانی کے ساتھ شمار میں آنے والی نہیں ہیں۔ ان کا استقصاء و احاطہ نہ تو ہیچمدان سے ممکن ہے اور نہ ہی یہاں مطلوب ہے۔ اس لئے اس سلسلہ کو یہاں منقطع کیا جاتا ہے۔ درحقیقت قرآن پر یقین رکھنے والے کو تو قرآن حکیم کا ایک اشارہ بھی کافی سے کافی تر ہوتا ہے۔ چہ جائے کہ اتنی کثیر تصریحات لیکن ضدی و معاند کیلئے سارا قرآن کریم بھی کافی نہیں کہ ضد و عناد کا کوئی علاج نہیں ہے۔

بہرحال مسطورہ بالا آیات قرآنیہ سے رسولؐ خدا ﷺ کی حسب ذیل شانیں اور حیثیتیں معلوم ہوئیں جو قرآن اور صاحب قرآن اپنے ماننے والوں سے ان کو تسلیم کرانا چاہتے ہیں:

۱۔ حضور اقدس حضرت محمد مصطفےٰ ﷺ کتاب الٰہی کے معلم اور امت مسلمہ کے مربی اور مزکی ہیں۔

۲۔ آپؐ وہ نور ہدایت ہیں جس کی روشنی میں کتاب الٰہی کو سمجھا جا سکتا ہے۔

۳۔ آپؐ کے فیصلے کے سامنے ایماندار کے اختیار اور اس کی رائے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

۴۔ تمام مشاجرات و اختلافات میں آپ ہی کو حَکَم ماننا اور پھر بے چون و چرا آپؐ کے فیصلہ کو دل و جاں سے تسلیم کرنا ایمان کی اولین شرط ہے۔

۵۔ آپؐ کی سیرت طیبہ، آخرت کی فکر رکھنے والے مومن کیلئے خواہ وہ کسی بھی مقام پر ہو، خدا تعالیٰ کا تجویز کردہ ایک ''اسوہ حسنہ'' ہے۔

۶۔ آپؐ کی ''اتباع کامل'' ''محبوبیت الٰہی'' اور ''مغفرت ذنوب'' کا بہترین وثیقہ ہے۔

۷۔ آپؐ کی کامل اطاعت فرض ہے اور آپؐ کی اطاعت سے تولی و اعراض کرنا کفر ہے۔

۸۔ آپؐ کی اطاعت جنت کے داخلہ کی ضمانت اور فوز عظیم ہے۔

۹۔ رشتہ ہدایت آپؐ کی اطاعت کے دامن سے وابستہ ہے۔

۱۰۔ بدوں آپؐ کی اطاعت کے کوئی نیکی بھی دربار الٰہی میں شرف قبولیت پا نہیں سکتی۔
۱۱۔ آپؐ کی اتباع سے اعراض کرنا نفاق کی علامت ہے۔
۱۲۔ آپؐ کی مخالفت کرنا توفیق الٰہی سے محرومی اور عذاب جہنم کا باعث ہے۔
۱۳۔ آپؐ کے حکم کی مخالفت، مزاحمت کرنا فتنہ اور عذاب الیم کو دعوت دینا ہے۔
۱۴۔ آپؐ کی نافرمانی کرنا ضلال مبین ہے۔
۱۵۔ آپؐ کی آواز سے بلند آواز کرنا اعمال صالحہ کی بربادی کا سامان ہے۔
۱۶۔ آپؐ کا قول وعمل قرآن حکیم کی تفسیر وتشریح ہے۔

اگر حضور اکرم ﷺ کی ''کامل اطاعت'' کے وجوب پر دلالت کرنے والی دوسری آیات کو مدنظر رکھا جائے تو آپؐ کی مزید شانیں دریافت ہو سکتی ہیں مگر اندیشہ طوالت مانع ہے۔

حدیث نبوی ﷺ کا مقام غیروں کی نظروں میں

حدیث کی شان حکمت و ہدایت اور اس کی شان محفوظیت آنحضرت ﷺ سے لے کر ہم تک اس کا صحیح ثبوت ایک ایسی حقیقت ہے جس کا اعتراف ان لوگوں کو بھی ہے جو آپ ﷺ کو خدا کا رسول نہیں مانتے۔

(۱) چنانچہ مشہور روسی فیلسوف ٹالسٹائی نے آنحضرت ﷺ کے چند حکیمانہ اقوال زریں کا ترجمہ روسی زبان میں شائع کیا ہے۔

(۲) اور مشہور مورخ ایڈورڈ گبن نے تاریخ زوال روم جلد ۵ باب ۵۰ میں لکھا ہے:

''ہر ایک بانی مذہب کی سیرت سے اس کی تحریری مکاشفات کی تکمیل ہوتی ہے، چنانچہ (حضرت) محمد (ﷺ) کی حدیثیں امر حق کی جامع نصیحتیں اور ان کے افعال نیکی کے مجسم نمونے ہیں -----''

اگر حدیث نبوی بفرض غلط کوئی ذخیرۂ ہدایت، سرمایہ حکمت و سعادت نہیں اور دنیا میں اس وقت اس کا صحیح وجود نہیں ہے، تو پھر ذرا بتایئے کہ ٹالسٹائی کس کے اقوال کا ترجمہ شائع کرتا ہے اور گبن کس کے اقوال و افعال کو امر حق کی جامع نصیحت اور مجسم نیکی کا نمونہ بتا رہا ہے؟

(۳) جرمنی کے ایک مشہور ڈاکٹر کوخ نے ایک مضمون ''اخبار النصیحة'' میں دیا تھا جو اخبار مدینہ بجنور ۹ مارچ ۱۹۱۷ء میں بھی شائع ہوا تھا اس کے چند اقتباسات ملاحظہ ہوں۔ ڈاکٹر مذکور لکھتے ہیں:

''میں نے وہ حدیث پڑھی جس کا مفہوم یہ ہے کہ جس برتن میں کتا منہ ڈالے اس کو سات مرتبہ

دھو ڈالو۔ چھ مرتبہ پانی سے اور ایک مرتبہ مٹی سے۔ یہ حدیث دیکھ کر مجھے خیال آیا (حضرت) محمد (ﷺ) جیسے عظیم الشان پیغمبر کی شان میں فضول گوئی نہیں ہوسکتی ضرور اس میں کوئی مفید راز ہے اور مٹی کے عنصروں کی کیمیائی تحلیل کر کے ہر ایک عنصر کا ''داء الکلب'' میں استعمال شروع کیا۔ اخیر میں نوشادر کی نوبت آتے ہی مجھ پر منکشف ہوگیا کہ اس مرض کا یہی علاج ہے۔ آنحضرت (ﷺ) نے مٹی سے برتن دھونے کی رغبت کیوں دلائی اس کی وجہ یہ ہے کہ نوشادر ہمیشہ مٹی میں موجود رہتا ہے۔ اگر آپؐ نے محض نوشادر ہی سے برتن دھونے کی ہدایت فرمائی ہوتی تو بسا اوقات اس کا ملنا غیر ممکن ہوتا اس لئے مٹی جو ہر وقت اور ہر جگہ پائی جاتی ہے۔ برتنوں کیلئے بہترین ذریعہ صفائی تھی۔''

آگے لکھتے ہیں:

''اور اسی طرح آنحضرت (ﷺ) کی حدیث "**الحمی من فیح جهنم فاطفئوا حرها بالماء**" پر اطباء ہنسا کرتے تھے۔ حالانکہ آپ ﷺ کی غرض اس ارشاد سے یہی تھی کہ صفراوی بخار کا علاج آب سرد سے کرو۔ چنانچہ اب تحقیقات نے واضح کر دیا ہے کہ صفراوی بخار کا علاج صرف ٹھنڈا پانی ہی نہیں ہے بلکہ برفآب ہے۔ غرضیکہ آنحضرت (ﷺ) کی بہت سی حدیثیں فن طب کی جان اور اصل الاصول ہیں، اور تحقیق و تفتیش ان کی صداقت کاملہ کا اظہار کرتی ہے۔''

خدا کی شان بیگانوں کو تو احادیث نبویہ سراسر رشد و حکمت اور واقعی حقائق دکھائی دیتی ہیں، طب کی جان اور اصل الاصول نظر آتی ہیں جن کی صداقت و راستی کی تائید عمیق سے عمیق تحقیق اور گہرے غور و فکر سے حاصل ہوتی ہے مگر اسلام کا دم مارنے والے ہر فتنہ کو اسی مظلوم حدیث کے سر تھوپتے رہنے کو کمال تحقیق سمجھتے ہیں۔

ڈاکٹر اقبال رحمۃ اللہ علیہ اور حدیث

ڈاکٹر صاحبؒ نے اپنے تمام تفلسف اور اپنی تمام عقلیت کو مکہ کے نبی امی ﷺ کے مبارک قدموں میں ایک حقیر چیز کی طرح نذر کر کے رکھ دیا تھا۔ جن حدیثوں پر بعض لوگ کان کھڑے کیا کرتے ہیں یہ ڈاکٹر آف فلاسفی ان کے ٹھیٹھ لفظی مفہوم پر ایمان رکھتے تھے۔

ایک مرتبہ کسی صاحب نے آپ کے سامنے بڑے اچنبھے کے انداز میں اس حدیث کا ذکر کیا جس میں بیان ہوا ہے کہ رسول اکرم ﷺ حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ، اور حضرت عثمان غنیؓ کے ساتھ احد پہاڑ پر تشریف رکھتے تھے۔ اتنے میں احد لرزنے لگا اور حضورؐ نے فرمایا کہ ٹھہر جا، تیرے اوپر

ایک نبی ایک صدیق اور دو شہیدوں کے سوا اور کوئی نہیں ہے اس پر پہاڑ ساکن ہوگیا۔ (بخاری عن انسؓ)

ڈاکٹر موصوف نے حدیث سنتے ہی کہا کہ ''اس میں اچنبھے کی کون سی بات ہے۔ میں اس کو استعارہ و مجاز نہیں بلکہ ایک مادی حقیقت سمجھتا ہوں اور میرے نزدیک اس کیلئے کسی تاویل کی حاجت نہیں، اگر تم حقائق سے آگاہ ہوتے تو تمہیں معلوم ہوتا کہ ایک نبیؑ کے نیچے مادے کے بڑے بڑے تودے بھی لرز اٹھتے ہیں مجازی طور پر نہیں واقعی لرز اٹھتے ہیں۔'' (جو ھر اقبال)

ڈاکٹر صاحب حدیث نبویؐ کو نہ صرف شرعی حجت اور ذریعہ ہدایت سمجھتے ہیں بلکہ اس سے ایک قدم آگے بڑھ کر مسلم قوم کی زندگی اور بقاء کو حدیث نبویؐ اور شعار محمدیؐ پر موقوف اور منحصر قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ ڈاکٹر صاحبؒ نے کہا ہے:

تا شعارِ مصطفٰے از دست رفت قوم را رمزِ بقا از دست رفت

مقتدا کی سیرت کا حجت ہونا دنیا کا اجماعی مسئلہ ہے

دنیا کے تمام انسان مذہبی ہوں کہ دہری، مہذب ہوں کہ وحشی ہر زمانہ اور ہر ملک میں اپنے اپنے نظریئے کے مقتداؤں اور پیشواؤں کے اقوال و اعمال، سیر و سوانح سے تمسک و استدلال کرتے آئے ہیں اور اب بھی کر رہے ہیں۔ کیا یہودی حضرت موسی علیہ السلام کی سیرت کو ذریعہ ہدایت نہیں سمجھتے اور کیا عیسائی حضرت عیسی علیہ السلام کے اقوال و ارشادات پر عمل پیرا ہونے کو وسیلہ نجات تسلیم نہیں کرتے اور کیا دوسرے مذاہب بلکہ مختلف فنون کے علم بردار اپنے اپنے رہنماؤں کے اعمال و احوال سے حسب ضرورت استدلال نہیں کرتے۔ اگر جواب اثبات میں ہے جیسا کہ واقعہ اور مشاہدہ ہے تو پھر بتلایئے کہ دنیا کے سب سے بڑے دانا، سب سے بڑے رہنما یعنی امام الانبیاء حضرت محمد مصطفٰے ﷺ کے اقوال و اعمال اور آپ ﷺ کے ارشادات و احادیث کو ہدایت کا ذریعہ اور نجات کا وسیلہ کیوں نہ مانا جائے اور اسلامی احکام کے اثبات یا نفی میں ان سے تمسک و استدلال کیوں نہ کیا جائے۔

خلاصۂ کلام

الغرض انبیاء علیہم الصلوۃ و السلام خصوصاً سید الانبیاء ﷺ کی احادیث کا شرعی حجت اور ذریعہ ہدایت ہونا قرآن حکیم کی بے شمار آیات اور عقل و فطرت کی شہادت سے ثابت ہے۔ دنیا کا اپنے رہنماؤں کی سیرت کی حجیت پر متفق ہونا اس پر مستزاد۔

شیخ سعدیؒ نے کیا خوب فرمایا ہے:

خلاف پیمبر کسے رہ گزید　　　که ہرگز بمنزل نخواہد رسید
مپندار سعدی کہ راہِ صفا　　　تواں رفت جز در پئی مصطفٰے

حفظ حدیث

حفظ حدیث کے قدرتی عوامل

عربوں کا حافظہ ایک تاریخی مسلمہ حقیقت ہے۔ مورخین کا یہ دعوی مشہور ومعروف ہے کہ:-----

مذهب العرب انهم كانوا مطبوعين على الحفظ مخصوصين بذالك (جامع لابن عبدالبر)

''یعنی عرب کا عام دستور تھا کہ زبانی یاد رکھنے کی کچھ ان کی فطری عادت سی تھی اس بات میں انہیں خاص خصوصیت حاصل تھی۔''

عرب کا بدو کتابوں اور رسالوں کا طومار دیکھ کر مذاق اڑاتا تھا۔ اور یہ فقرہ کہتا تھا:

حرف فی تامورک خير من عشرة فی کتبک.

''ایک حرف تیرے دل میں تیری کتابوں کے دس حرفوں سے بہتر ہے۔''

ایک عرب شاعر کہتا ہے:

ليس بعلم ما حوى القمطرا　　　ما العلم الا ما حوى الصدرا

''یعنی علم وہ نہیں جو کتاب میں ہے۔ علم تو بس وہی ہے جو سینہ میں محفوظ ہے۔''

یہی عرب تھے جن کو ایام العرب، کلام جاہلیت کے علاوہ انسانوں بلکہ اونٹوں اور گھوڑوں تک کے نسب نامے یاد تھے۔ اس کے ساتھ یہ بھی ملا لیجئے کہ عربوں کی ان ذہنی اور دماغی قوتوں کیلئے اس زمانے میں کوئی اہم خوراک موجود نہ تھی۔ ان کا سب سے بڑا دماغی مشغلہ شعر وشاعری اور تفاخر وتعلّی کا تھا۔ اسلام نے شریفانہ معیار پیش کر کے کافی حد تک ان فضول مشاغل پر پابندی لگا دی تھی جس سے ان کی دماغی وذہنی تشنگی اور زیادہ بڑھ گئی تھی جس کی تسکین کا سامان بجز قرآن وحدیث کے اور کوئی خاص چیز نہ تھی۔

نیز سوسائٹی میں افراد کے مدارج ومراتب کا معیار انہی دو چیزوں کی کمی وبیشی کو قرار دیا گیا تھا۔ ایسے ماحول میں ان مقدس حضرات کا ہر چیز سے ٹوٹ کر ہمہ تن ان ہی دو چیزوں میں ڈوب جانا ایک

قدرتی امر تھا اور ایسا ہی ہوا۔

پھر حضور اقدس ﷺ کی حدیث کو یاد کرنے والے، اس کی تبلیغ و اشاعت کرنے والے کیلئے دعائیہ کلمے اور بشارتیں بھی ان کے کانوں میں چکر لگاتی رہتی تھیں۔ ایک موقع پر آپ ﷺ نے یہ دعا فرمائی تھی۔

نضر الله عبدا سمع مقالتی فحفظها و وعاها واداها کما سمعها (ابو داؤد. ترمذی)

''تروتازہ رکھے اللہ اس بندے کو جس نے میری بات سنی اور اسے خوب یاد کیا اور دوسروں تک پہنچایا جیسا کہ سنا اس کو۔''

اسی لئے جب حضرت ابو ہریرۃؓ کو حفظ حدیث کا شوق دامن گیر ہوتا ہے اور حافظہ جواب دے دیتا ہے تو آپ دربار رسالت میں اپنے کمی حافظہ کی شکایت کرتے ہیں تو حضور اقدس ﷺ کے کچھ دم فرمانے اور دعا فرمانے سے حافظہ قوی ہو جاتا ہے۔ (بخاری)

اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ صحابہ کرامؓ میں سب سے بڑے حافظ حدیث یہی حضرت ابو ہریرۃؓ شمار ہوتے ہیں۔

حضرت انسؓ سے حضرت عبیدہؒ تابعی کو حضور اقدس ﷺ کا ایک موئے مبارک ہاتھ لگ گیا تھا فرماتے تھے۔

لأن تکون عندی شعرة منها احب الیّ من الدنیا و ما فیها (بخاری)

''کہ حضور ﷺ کے بالوں میں سے ایک بال کا میرے پاس ہونا مجھے دنیا اور اس کی کل کائنات سے زیادہ محبوب ہے۔''

اندازہ فرمایئے جس قوم کے نزدیک آپؐ کے ایک موئے مبارک کی قدرو قیمت ساری دنیا سے زیادہ ہو اس نے آپؐ کی زندگی کی نگہداشت میں کس اہتمام اور توجہ سے کام لیا ہوگا۔

حدیث کے ذکر و مذاکرہ کا حکم قرآن میں

قرآن کریم نے بتلایا کہ قرآن کی طرح حدیث بھی خدا تعالیٰ کی نازل فرمودہ ایک خاص نعمت ہے۔ اس کا ذکر و مذاکرہ ہونا چاہئے اور اس احسان عظیم کا شکریہ ادا کرنا چاہئے۔

وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِّنَ الْكِتٰبِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهٖ (بقرہ:۲۳۱)

''اور یاد کرو اللہ کی نعمت جو تم پر ہوئی اور (خصوصاً) کتاب وحکمت جو اس نے تم پر اتاری۔ اللہ

تعالیٰ نصیحت فرماتے ہیں تمہیں اس کے ذریعے''

پہلے گزر چکا ہے کہ حکمت کا لفظ سنت نبویؐ پر بھی مشتمل ہے۔ بلکہ امام شافعیؒ اور حضرت قتادہؒ جیسے اکابر کے ہاں تو حکمت سے مراد ہی سنت نبویؐ ہے۔

دوسری آیت میں یہی حکم خصوصیت کے ساتھ آنحضرت ﷺ کی ازواج مطہرات کو دیا گیا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلٰى فِيْ بُيُوْتِكُنَّ مِنْ اٰيٰتِ اللّٰهِ وَالْحِكْمَةِ (احزاب:٣٤)

''(اے پیغمبرؐ کی بیبیو) اور یاد کیا کرو جو کچھ پڑھا جاتا ہے تمہارے گھروں میں اللہ تعالیٰ کی آیتوں اور حکمت سے۔''

اس نص قرآنی سے پتہ چلا کہ قرآن حکیم کی طرح حکمت اور سنت نبویؐ کا بھی خدا تعالیٰ کے رسول ﷺ کے دولت کدہ میں تکرار اور مذاکرہ ہوا کرتا تھا اور ازواج مطہرات اس پر مامور تھیں کہ وہ قرآن و حدیث دونوں کو یاد کریں اور اس کے تعلیم و تعلم کے سلسلہ کو جاری رکھیں اور اس احسان عظیم اور نعمت کبریٰ کا شکریہ بصورت اتباع شریعت ادا کرتی رہیں۔

عہد نبویؐ میں حفظ حدیث

(۱) حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ آنحضرت ﷺ کی زبان مبارک سے حدیثیں سنتے رہتے تھے، جب آپ ﷺ مجلس سے اٹھ جاتے تو ہم آپس میں ''حدیثوں'' کا دور کرتے تھے۔ ایک دفعہ ایک آدمی کل حدیثیں بیان کر جاتا، پھر دوسرا، پھر تیسرا۔ بسا اوقات ساٹھ ساٹھ آدمی مجلس میں ہوتے تھے اور وہ ساٹھوں باری باری سے بیان کرتے تھے۔ اس کے بعد جب ہم اٹھتے تھے تو حدیثیں اس طرح ذہن نشین ہوتی تھیں کہ گویا ہمارے دلوں میں بو دی گئی ہیں (مجمع الزوائد ص ۱۶۱ ج ۱)

(۲) حضرت معاویہؓ کے ارشاد سے معلوم ہوتا ہے کہ عہد نبویؐ میں فرض نمازوں کے بعد صحابہ کرامؓ مسجد میں بیٹھ جاتے اور قرآن و حدیث کا تکرار و مذاکرہ کرتے تھے (مستدرک حاکم ص ۹۴ ج ۱)

(۳) حضرت عبداللہ عباسؓ فرماتے ہیں:

كنا نحفظ الحديث (مسلم ص ۱۰ ج ۱ ابن ماجه ص ۴)

''کہ ہم حدیثیں یاد کیا کرتے تھے۔''

(۴) حضرت ابوہریرہؓ کا ارشاد ہے کہ عبداللہ بن عمروؓ حدیثیں اپنے ہاتھ سے لکھتے تھے اور دل سے

یاد بھی کرتے تھے اور میں صرف دل سے یاد کرتا تھا (طحاوی ص ۳۸۴ ج ۲ مجمع الزوائد ص ۱۵۱ ج ۱، مسند احمد)

اس باب کو طول دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔ صرف ایک بات یاد رکھنی کافی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے حدیث نبویؐ کے حفظ کرنے والوں اور اس کی نشر و اشاعت کرنے والوں کے بڑے بڑے فضائل و مناقب ارشاد فرمائے ہیں اور ایسے لوگوں کیلئے سرسبزی و تازگی کی دعائیں فرمائی ہیں۔

چنانچہ ایک حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے حدیث روایت کرنے والے کو اپنا جانشین فرمایا ہے (کنز العمال ص ۲۲۲، ج۵) اور ایک موقعہ پر اس شخص کو جنت کی خوشخبری فرمائی جو امت کیلئے چالیس حدیثیں محفوظ کرے۔

اور متعدد[۱] صحابہ کرامؓ سے وہ مرفوع روایت مروی ہے جو اوپر بھی نقل کی جا چکی ہے یعنی ......

نضر الله عبد اسمع مقالتی [۲] و وعاها واداها کما سمعها [۳] (مشکوۃ کتاب العلم، مسند احمد ترمذی، ابو داؤد، ابن ماجه، دارمی)

جو لوگ صحابہ کرامؓ کے حالات سے اور ان کے عشق رسولؐ سے کچھ بھی خبر رکھتے ہیں وہ بآسانی یہ باور کرلیں گے کہ شمع نبوتؐ کے ان پروانوں نے اس دعا کی تحصیل میں ہرگز کوئی دقیقہ اٹھانہ رکھا ہوگا۔

عہد صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمۃ اللہ علیہم میں حدیث کا اہتمام

(۱) حضرت ابن عباسؓ اپنے تلامذہ سے فرماتے ہیں۔

تذاکروا هذا الحديث لا ينفلت منكم (دارمی ص ۷۸)

''اس حدیث کا آپس میں مذاکرہ (دور) کرو ایسا نہ ہو کہ تمہارے ہاتھ سے نکل جائے۔

(۲) نیز یہ بھی آپ ﷺ کا ارشاد تھا:

ردوا الحديث و استذكروه فانه ان لم تذكروه ذهب. (دارمی ص ۷۸)

''حدیث کو دہرایا کرو اور اس کو مستحضر رکھا کرو کیونکہ اگر تم اس کو یاد نہیں رکھو گے تو جاتی رہے گی۔''

(۳) حضرت ابوسعید خدریؓ فرماتے ہیں:

---

(۱) اور وہ متعدد صحابہؓ یہ ہیں: ابن مسعودؓ، زید بن ثابتؓ، جبیر بن مطعمؓ، انسؓ، ابوہریرہؓ، عمیر بن قتادہؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، ابن عمرؓ، معاذ بن جبلؓ، نعمان بن بشیر عن ابیہؓ، زید بن خالدؓ نیز حضرت عائشہؓ (کنز العمال ۲۲۰-۲۲۲ ج ۵) مضمون ایک ہے صرف الفاظ میں معمولی اختلاف ہے۔ (۲) و فی روایة حدیثنا. دارمی ص ۴۲۔ (۳) و فی روایة فبلغه. دارمی ص ۴۲۔

تذاکروا الحدیث (دارمی ص۷۷ مستدرک حاکم ص ۹۴ ج ۱)

''حدیث کا مذاکرہ وتکرار کیا کرو۔''

(۴) اگر کبھی حضرت ابو سعیدؓ کے شاگرد حدیث لکھوانے کی درخواست کرتے تو آپ انکار فرما دیتے اورفرماتے جیسے ہم حدیثیں یاد کیا کرتے تھے تم بھی یاد کیا کرو۔ (دارمی ص۷٦)

(۵) حضرت علیؓ کا ارشاد تھا:

تذاکروا الحدیث فانکم الا تفعلوا یندرس (مستدرک حاکم ص۹۵ ج ۱ جامع بیان العلم ص ۱۰۱ ج ۱ و اللفظ للحاکم)

''حدیث کا دور کیا کرو اس لئے کہ اگر ایسا نہ کرو گے تو حدیث مٹ جائے گی۔''

(٦) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ تاکید فرماتے:

تذاکر و الحدیث فان ذکر الحدیث حیاته (مستدرک ص۹۵ ج ۱ دارمی ص۷۹ معرفة علوم الحدیث ص ۱۴۱)

''حدیث کو بار بار دہراتے رہو کیونکہ حدیث کا تکرار اس کے بقا کا سامان ہے۔''

(۷) یہ بھی حضرت علیؓ کا ارشاد تھا۔

تزاوروا و تدارسوا الحدیث و لا تترکوہ یدرس (دارمی ص۷۹ کنز العمال ص ۲۴۲ ج۵)

''ایک دوسرے سے ملتے رہو اور آپس میں حدیث کا درس جاری رکھو اس کو چھوڑو نہیں کہ مٹ جائے۔''

(۸) حضرت عکرمہ تابعیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ قرآن و حدیث کی تعلیم دینے کی غرض سے میرے پاؤں میں بیڑی ڈال دیتے تھے۔ (تذکرۃ الحفاظ ص ۹۰)

غالباً حضرت عکرمہؒ دوران تعلیم میں بھاگ جاتے ہوں گے جیسا کہ بعض بچوں کی عادت ہوتی ہے۔ اس سے قرآن و حدیث کی تعلیم کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ کے اہتمام کا اندازہ فرمائیے۔

(۹) حضرت عطاء تابعیؒ کا بیان ہے کہ ہم حضرت جابرؓ سے حدیثیں سن کر جب اٹھتے تھے تو باہم مذاکرہ کرتے تھے۔ (دارمی ص۷۹ تذکرہ ص ۱۱۹ ابن سعد ص ۲۵۴ ج۵)

(۱۰) حضرت ابن بریدہؒ فرماتے ہیں کہ ہم مسجد میں نماز کے بعد حدیث کا تکرار کرتے تھے۔ (مستدرک ص۹۴ ج ۱)

(۱۱) ایک دن حضرت امام زہریؒ نماز عشاء کے بعد حدیث کا مذاکرہ اور تکرار کرنے بیٹھے تو صبح ہوگئی۔ (دارمی ص ۷۹)

(۱۲) حضرت عبداللہ مسعودؓ نے اپنے شاگردوں سے پوچھا کہ کیا تم لوگ آپس میں ملتے رہتے ہو اور ایک جگہ بیٹھ کر حدیثوں کا مذاکرہ بھی کرتے ہو۔ شاگردوں نے عرض کیا کہ ہم تو اس کا اتنا اہتمام کرتے ہیں کہ ہمارا کوئی ساتھی کبھی غائب ہو جاتا ہے تو اگر وہ کوفہ کے آخری سرے پر بھی ملتا ہے تو وہیں جا کر اس سے ملتے ہیں۔ (دارمی ص ۷۹)

(۱۳) حضرت حسن بصریؒ فرماتے تھے:

طلب الحدیث فی الصغر کالنقش فی الحجر (جامع ص ۷۲)

''بچپن میں حدیث پڑھنا پتھر پر نقش کرنے کے مشابہ ہے۔''

(۱۴) آپ کا یہ مقولہ بھی منقول ہے:

غائلة العلم النسیان و ترک المذاکرة (جامع ص ۱۴۱)

''کہ علم کی آفت نسیان اور تکرار کا چھوڑ دینا ہے۔''

(۱۵) مورخین نے لکھا ہے کہ لوگ بچوں کو حدیث یاد کرنے کیلئے حضرت ابو ہریرہؓ کی خدمت میں بھیجا کرتے تھے۔ ابن سیرینؒ بھی انہی بچوں میں سے ایک تھے۔ (تدوین حدیث ص ۸۸)

گویا کہ اس زمانہ میں بچپن میں بچوں کو حدیث حفظ کرانے کا دستور ایسا تھا جیسا کہ آج کل بچوں کو قرآن پاک یاد کرانے کا ہے۔

(۱۶) حضرت عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰؒ اپنے تلامذہ سے فرمایا کرتے تھے:

ان احیاء الحدیث مذاکرة فتذاکروا (جامع ص ۱۱۱)

''کہ حدیث کے بقاء کا طریقہ اس کا تکرار و مذاکرہ ہے لہذا اس کا تکرار کیا کرو۔''

(۱۷) حارث بن یزید عکلیؒ، قعقاعؒ اور فضیلؒ تبع تابعین حضرات عشاء کی نماز سے صبح تک باہم علمی مذاکرہ کرتے تھے۔ (دارمی ص ۷۸ تهذیب ص ۲۷۰ ج ۱۰)

(۱۸) حضرت یونسؒ تبع تابعی کا بیان ہے کہ ہم حسن بصریؒ سے حدیثیں سن کر اٹھتے تو آپس میں اس کا دور و مذاکرہ کرتے تھے۔ (دارمی ص ۷۸)

(۱۹) حضرت اسمعیل بن رجاؒ کا دستور تھا کہ اگر حدیث کا سننے والا کوئی بڑا آدمی نہ ملتا تو مکتب

کے بچوں کو جمع کر کے ان کو حدیثیں سناتے تا کہ حدیث کی مشق میں ناغہ نہ ہو اور یاد ہو جائیں۔ (دارمی ص۸۷ تہذیب التہذیب ص۲۹۶ ج۱ جامع ص۱۰۲ ابن سعد)

(۲۰) حضرت عطا خراسانیؒ کا معمول بھی تقریباً یہی تھا کہ جب مذاکرہ حدیث کیلئے کوئی ساتھی نہ ملتا تو مساکین کو جمع کر کے حدیثیں سناتے تا کہ یاد ہو جاویں (جامع ص۱۱۱ ج۱)۔

کتابتِ حدیث

کتابت ایک مستحسن فعل ہے

ضرورت و مصلحت کے تحت کسی بات کا نوٹ کر لینا عقلاً و نقلاً ایک پسندیدہ امر ہے۔ دیکھئے تمام دنیا کے عقلاء و حکماء، حکام و عوام مختلف علوم و فنون کی تعلیم اور تحریر و کتابت کی مشق پر سکولوں، کالجوں، یونیورسٹیوں کی صورت میں سالانہ اربوں روپے اور لاکھوں گھنٹے صرف کر رہے ہیں۔ پھر پریس کے کاروبار پر، اخبار و جرائد پر روزانہ کتنا وقت اور کتنا مال نثار کیا جاتا ہے بلکہ آج کل تو دنیا کا اکثر کاروبار اسی تحریر و کتابت پر چل رہا ہے حتی کہ بعض اوقات خرافات کو بھی کسی مصلحت سے زیر تحریر لایا جاتا ہے۔ کچہریوں میں جھوٹے بیانات، واہیات باتیں بھی قلم بند کی جاتی ہیں۔

اگر مذہب و نقل کو دیکھا جائے تو بھی کتابت کا استحسان ہی دکھائی دیتا ہے، دنیا کے تمام مذاہب کی بنیاد مخصوص کتابوں (قرآن، تورات، انجیل، زبور، وید وغیرہ) پر ہے جو زیور کتابت سے آراستہ ہیں۔

(۱) قرآن پاک نے اپنا تعارف ذلک الکتب (بقرہ) کے عنوان سے کرایا ہے۔

(۲) کتب اللہ. کتب ربکم. کتبنا. جیسے قرآنی جملوں میں کتابت کی نسبت اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف فرما کر کتابت کے حسن کو دوبالا فرما دیا۔

(۳) علم بالقلم (قرآن) سے قلم اور علم کی باہمی نسبت اور خصوصی ربط ظاہر فرما دیا۔

(۴) ن و القلم و ما یسطرون (قرآن) میں قلم و کتابت کی قسم کھا کر ان چیزوں کی عظمت و جلالت بیان فرمادی۔

(۵) وَكَتَبْنَا لَهٗ فِي الْاَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً (اعراف:۱۴۵)

میں ظاہر فرما دیا کہ پند و موعظت کی چیز لکھ لینی چاہئے۔

(۶) مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ اِلَّا لَدَيْهِ رَقِيْبٌ عَتِيْدٌ (ق:۱۸) اور

(۷) كِرَامًا كَاتِبِيْنَ يَعْلَمُوْنَ مَا تَفْعَلُوْنَ (انفطار:۱۱،۱۲)

وغیرہ آیات میں کاتبین کرام فرشتوں کی کارکردگی اور اان کی سرکاری ڈیوٹی بیان فرما کر بتلا دیا کہ بوقت ضرورت خرافات کا ضبط تحریر میں لانا بھی درست ہے۔

اب آپ ہی بنظر انصاف غور فرمائیے کہ امام الرسل، خاتم الانبیاء حضرت محمد مصطفی ﷺ کی رسالت و نبوت میں گو غیر مسلم دنیا کو اختلاف ہو لیکن آپؐ کے مصلح اعظم، سید الحکماء، محسن انسانیت ہونے پر تو تمام دنیا متفق ہے۔ تو پھر آپؐ کے پر حکمت اقوال و افعال کی کتابت سے، ان علمی جواہر کے سلک تحریر میں نظم کرنے سے اور حکمت و معرفت کے خزانوں کو سینوں کے ساتھ سفینوں میں محفوظ کرنے سے تغافل برتنا وقت کے اہم تقاضے سے روگردانی کے مترادف نہیں ہے؟ آنے والی نسلوں کو اس علمی خزانے سے محروم رکھنے کے ہم معنی نہیں ہے؟ اور قیامت تک آپؐ پر ایمان لانے والوں کو آپؐ کی مکمل سیرت سے محروم رکھ کر ان پر ظلم کرنے کے مماثل نہیں ہے؟ اگر ہے تو پھر کیا آپ یہ باور کر سکتے ہیں کہ اسلام کی حفاظت و اشاعت کرنے والی امت کے اولین گروہ (صحابہؓ و تابعینؒ) نے جو سب سے زیادہ عاقل، سب سے زیادہ متقی، سب سے زیادہ وقت کے تقاضوں کو پورا کرنے والے تھے۔ معاذ اللہ اس ظلم کا ارتکاب کیا ہوگا اور یہ علم سوز تغافل برتا ہوگا، ہرگز نہیں۔

دنیا کی صحیح ترین اور مستند ترین تاریخ گواہ ہے کہ صحابہ کرامؓ اور ان کے تلامذہؒ کا دامن اس عیب سے پاک ہے۔ ان مقدس ہستیوں نے حسب مقدور ان علمی خزانوں کو اور پر حکمت چشموں کو اپنے سینوں اور سفینوں میں محفوظ کیا تا کہ آنے والی نسلیں اس سے اپنی علمی تشنگی بجھا سکیں۔ رشد و ہدایت کے ان سمندروں سے اپنے جہل و گمراہی کی گندگی دھو سکیں۔

بحمد اللہ! ان مقدس روحوں کے محفوظ کئے ہوئے خزانے سے اور جاری کئے ہوئے چشموں سے خوش نصیب لوگ چودہ سو سال سے اپنے اپنے ظرف کے مطابق حصہ لیتے آئے ہیں اور لے رہے ہیں اور لیتے رہیں گے۔ رشد و ہدیت کا سبق حاصل کرتے آئے ہیں اور کر رہے ہیں اور کرتے رہیں گے۔ ان شاء اللہ العزیز۔

قرآن پاک سے کتابتِ حدیث کا ثبوت

قرآن پاک نے حضرت سلیمان علیہ السلام کے اس خط کا ذکر کیا ہے جو انہوں نے بلقیس ملکہ سبا کو لکھا تھا اور اسے اسلام کی دعوت دی تھی۔ ظاہر ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام مذکورہ والا نامہ آپ کی احادیث کا ایک مجموعہ تھا۔ حضرت سلیمانؑ نے اسے شرعی حجت واجب التعمیل سمجھ کر بلقیس کے ہاں بھیجا تھا اور یہ دھمکی دی تھی کہ اگر تم اس خط کی تعمیل نہیں کروگی اور اطاعت قبول کر کے اسلام کے حلقہ بگوش نہیں بنوگی تو ہم تم پر فوج کشی کر کے تمہارے ملک کو تہ و بالا کر کے رکھ دیں گے اور تمہیں ذلت و خواری، قید و جلا وطنی کی صعوبتوں کا سامان کرنا پڑے گا۔

بلقیس نے بھی اس اسلام کے دعوت نامہ کو، احادیث کے مجموعہ کو واجب التعمیل سمجھا اور بالآخر مشرف باسلام ہوئی۔ قرآن مجید نے پوری تفصیل سے اس واقعہ کو نقل کیا ہے جس میں اس خط کا ذکر بھی ہے۔ اگر وہ خط حجت شرعی نہ ہوتا تو قرآن مجید اس پر ضرور نکیر کرتا بلکہ حضرت سلیمان علیہ السلام اس کا ارتکاب ہی نہ فرماتے لیکن نکیر کی صراحت تو چہ جائے اشارہ تک نہیں ملتا بلکہ قرآن پاک کے اسلوب بیان سے اس کی پوری پوری تائید نکلتی ہے۔

حضرت سلیمان علیہ السلام اور حضرت ملکہ سباؓ کا یہ واقعہ قرآن پاک کی سورہ نمل کے تقریباً ڈیڑھ رکوع میں ذکر کیا گیا ہے جس کے بعض جملے یہ ہیں۔ حضرت سلیمان علیہ السلام، ہد ہد سے مخاطب ہو کر فرماتے ہیں:

اِذْهَبْ بِّكِتٰبِيْ هٰذَا فَاَلْقِهْ اِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُوْنَ ﴿۲۸﴾ (نمل:۲۸)

''لے جا میرا یہ خط۔ پس ڈال اسے ان کے پاس پھر ہٹ جانا ان سے، پھر دیکھنا کہ وہ کیا جواب دیتے ہیں۔''

جب وہ خط بلقیس کے پاس پہنچتا ہے اور وہ اسے پڑھتی ہے تو درباریوں سے مشورہ کیلئے کہتی ہے:

قَالَتْ يٰۤاَيُّهَا الْمَلَؤُا اِنِّيْۤ اُلْقِيَ اِلَيَّ كِتٰبٌ كَرِيْمٌ ﴿۲۹﴾ اِنَّهٗ مِنْ سُلَيْمٰنَ (نمل:۲۹-۳۰)

''اس (ملکہ سبا) نے کہا، اے درباریو! میرے پاس ایک باعزت خط ڈالا گیا ہے۔ وہ سلیمانؑ کی طرف سے ہے۔''

الغرض ان آیات سے انبیاء علیہم السلام کی حدیث کی حجیت کے ساتھ ان کے جواز کتابت پر بھی روشنی پڑتی ہے جو قرآن پر ایمان رکھنے والے کیلئے زیر بحث مسئلہ میں کافی سے زائد ثبوت ہے۔

احادیث کی تعداد

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ احادیث نبویہ حضور ﷺ کی وفات سے دوسو برس بعد معرض تحریر میں آئی ہیں۔ شائد ان غریبوں نے بخاری و مسلم کے دور تالیف سے تدوین حدیث کا آغاز سمجھا ہوگا اور بعض نے ذرا وسعت سے کام لے کر یہ کہا ہے کہ سب سے پہلے تدوین وتحریر سنن کا کام حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ م ۱۰۱ھ کے حکم سے پہلی صدی ہجری کے اختتام پر مدینہ منورہ کے قاضی حضرت ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزمؒ اور ابن شہاب زہریؒ نے شروع کیا تھا لیکن حقیقت اس سے بہت بعید ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ احادیث نبویہ کا اکثر سرمایہ عہد نبویؐ اور عہد صحابہؓ ہی میں زیب قرطاس بن چکا تھا۔ اس دعوی پر ثبوت پیش کرنے سے پہلے ہمیں یہ معلوم کرنا چاہئے کہ حدیث نبویؐ کی صحیح تعداد کیا ہے تاکہ پھر دعوی پر دلیل منطبق کرنے میں کوئی دشواری پیش نہ آئے۔

بقول حضرت العلامہ مناظر احسن گیلانیؒ صحیح، حسن، ضعیف، ہر قسم کی تمام حدیثیں جو اس وقت صحاح ستہ، مسند احمد اور دوسری کتابوں میں موجود ہیں۔ ان کی تعداد پچاس ہزار بھی نہیں ہے اور یہ ہر رطب و یابس کے مجموعہ کی تعداد ہے۔ تمام کتابوں سے چھان بین کر ابن جوزیؒ نے نہیں جن کی تنقید کا معیار بہت سخت ہے بلکہ حاکمؒ جو نرمی اور مسامحت میں مشہور ہیں۔ ان کا بیان ہے کہ اول درجہ کی صحیح حدیثوں کی تعداد دس ہزار تک بھی نہیں پہنچ سکتی ...... (اور) واقعہ یہی ہے کہ دس ہزار نہیں بلکہ اس سے کہیں زیادہ تعداد میں حدیثیں عہد نبوت اور عہد صحابہؓ میں کتابی شکل اختیار کر چکی تھیں (تدوین حدیث ص ۶۳)

محدث حاکمؒ کی رپورٹ کے اصل الفاظ یہ ہیں:

الاحادیث التی فی الدرجة الاولی لا تبلغ عشرة آلاف (تدوین حدیث ص ۶۲ بحوالہ توجیہ النظر ص ۹۳)

''اعلی درجہ کی حدیثوں کی تعداد دس ہزار تک نہیں پہنچ پاتی۔''

ایک شبہ کا ازالہ

یہاں پہنچ کر ایک شبہ پیدا ہوسکتا ہے کہ مندرجہ بالا تعداد تو احادیث کے مشہور اعداد و شمار سے بہت کم ہے، مثلاً کہا جاتا ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ کے پاس سات لاکھ حدیثیں محفوظ تھیں۔

حافظ حدیث امام ابو زرعہؒ کے ہاں بھی سات لاکھ حدیثیں تھیں۔ امام بخاریؒ کو دو لاکھ غیر صحیح اور ایک لاکھ صحیح حدیثیں یاد تھیں۔ امام مسلمؒ نے تین لاکھ سنی ہوئی حدیثوں سے صحیح مسلم مرتب کی۔ وغیرہ وغیرہ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت حدیث نبویؐ کی صحیح تعداد وہی ہے جو امام حاکمؒ سے نقل کی گئی ہے۔ مگر بعد میں محدثین کی بعض اصطلاحات کی بنا پر اس تعداد میں عجیب وغریب اضافہ ہوتا چلا گیا۔ اضافہ کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ابتدا میں حدیث کا لفظ صرف حضور اقدس ﷺ کے اقوال مبارکہ پر بولا جاتا تھا مگر پھر اس میں وسعت پیدا ہوئی کہ آپؐ کے افعال وتقریرات بھی اس لفظ کے مصداق میں درج کئے گئے۔ رفتہ رفتہ اطلاق میں اور وسعت ہوئی اور صحابہ کرامؓ کے اقوال و افعال و تقاریر بلکہ تابعینؒ و تبع تابعینؒ کے اقوال و افعال وغیرہ کو بھی حدیث میں شامل کر لیا گیا۔ جس کی وجہ سے قدرۃً حدیث کا دائرہ ہزاروں سے گزر کر لاکھوں تک جا پہنچا۔

دوسری وجہ اس اضافہ کی یہ ہوئی کہ محدثین کرام کی اصطلاح میں اگر ایک حدیث دس سندوں اور دس طریقوں سے حاصل ہو تو اسے بجائے ایک کے دس حدیثیں شمار کیا جاتا ہے۔

مثلاً انما الاعمال بالنیات کی حدیث محدثین کرام ساتھ سو طریقوں سے روایت کرتے ہیں۔ واقعہ کے لحاظ سے گو یہ ایک حدیث ہے مگر اصطلاح کے تحت بجائے ایک کے اس حدیث کی تعداد سات سو ہو جاتی ہے۔ اب جس محدث کو یہ حدیث سات سو سندوں سے حاصل ہو وہ کہہ سکتا ہے کہ مجھے ساتھ سو حدیثیں معلوم ہیں۔

اور یہ کسی ایک حدیث کی کیفیت نہیں بلکہ حدیث کے بیشتر حصہ کا یہی حال ہے کہ ایک ایک حدیث دس دس، بیس بیس سندوں اور طریقوں سے منقول ہے۔ (تدوین حدیث ص ۶۲ ملخصا) فرض کیجئے ایک امام بخاریؒ اپنے ایک استاذ سے دس حدیثیں سنتے ہیں، پھر اپنے استاذ کے ہم درس دوسرے محدث سے بھی وہی دس حدیثیں سن لیں۔ امام بخاریؒ کے پہلے استاذ اور اس جدید استاذ صاحب کا گو سلسلہ سند ایک کیوں نہ ہو مگر محض دوسرے استاذ کے درمیان میں آنے کی وجہ سے اب دس کی بجائے بیس حدیثیں شمار ہوں گی۔

صاحب توجیہ النظر لکھتے ہیں۔

ان کثیرا من المتقد مین کانوا یطلقون اسم الحدیث علی ما یشمل اثارا الصحابة و

التابعين و تابعيهم و فتاواهم. و يعدون الحديث المروى باسنادين حديثين.

''متقدمین کی بڑی جماعت عموماً حدیث کے لفظ کا اطلاق ایسے عام مفہوم پر کرتی تھی جس میں صحابہؓ، تابعین، تبع تابعینؒ کے آثار و فتاوی سب ہی داخل ہیں۔ نیز ایک ہی حدیث جو دوسندوں سے مروی ہوتی اسے دو حدیثیں شمار کرتے تھے۔''

محدث ابن جوزیؒ حدیثوں کے مختلف اعداد و شمار درج کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

ان المراد بهذا العدد الطرق لا المتون (تلقیح ص ۱۸۷)

''یعنی ان اعداد سے مراد حدیثوں کے طرق و اسناد ہیں نہ کہ متن۔''

بہرکیف ہمارا دعوی ہے کہ حدیث نبویؐ کا بیشتر حصہ عہد نبوت اور حدیث کے چشم دید گواہوں کی موجودگی میں معرض تحریر میں آچکا تھا۔ اس دعوی کی دلیل یہ ہے:

عہد نبوی ﷺ میں حدیث کی کتابت

(۱) صحابہ کرامؓ میں سب سے زیادہ حافظِ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کا ارشاد ہے کہ صحابہ میں عبداللہ بن عمروؓ بن العاص کے سوا کسی اور کے پاس مجھ سے زیادہ آنحضرت ﷺ کی حدیثیں نہیں ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمروؓ کے پاس اتنی زیادہ حدیثیں اس وجہ سے ہیں کہ وہ لکھا کرتے تھے اور میں لکھتا نہ تھا (بخاری ص ۲۲ ج ۱)

(۲) حضرت ابوہریرہؓ کا بیان ہے کہ عبداللہ بن عمروؓ اپنے ہاتھ سے حدیثیں لکھتے تھے اور دل سے بھی یاد کرتے تھے اور میں صرف دل سے یاد کرتا تھا۔ لکھتا نہ تھا، انہوں نے آنحضرت ﷺ سے لکھنے کی اجازت لی تھی اور آنحضرت ﷺ نے ان کو اجازت دے دی تھی۔ (مجمع الزوائد ص ۱۵۱ ج ۱، طحاوی ص ۳۸۴ ج ۲ مسند احمد)

(۳) حضرت عبداللہ بن عمروؓ کا بیان ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا علم کو مقید کرو۔ حضرت عبداللہؓ نے پوچھا کہ علم کا مقید کرنا کیا ہے؟ تو حضورؐ نے فرمایا کہ لکھنا۔ (مجمع الزوائد ص ۱۵۱ ج ۱)

(۴) یہی حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں کہ میں جتنی باتیں آنحضرت ﷺ کی زبان مبارک سے سنتا تھا۔ یاد رکھنے کیلئے ان کو قلم بند کر لیتا تھا۔ لوگوں نے مجھ کو منع کیا کہ آنحضرت ﷺ بشر ہیں اور بہت سی باتیں غصہ کی حالت میں بھی فرما جاتے ہوں گے لہذا حدیثیں نہ لکھو۔ میں ان کے کہنے سے رک گیا اور آنحضرت ﷺ سے میں نے اس کا ذکر کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ تم لکھو۔

پھر آپؐ نے دہان مبارک کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ اس سے کسی حالت میں ناحق بات نہیں نکلتی[۱]
(ابو داؤد ص۷۷ ج۲ دارمی ص۶۸)

ان بیانات کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ نے آنحضرت ﷺ کی زندگی میں آپؐ کی اجازت سے اپنی سنی ہوئی تمام حدیثیں لکھ لی تھیں -------

حضرت عبداللہؓ مذکور نے احادیث کے اس مجموعہ کا نام "صادقہ" رکھا تھا (ابن سعد جلد ۲ قسم ۲ ص ۱۲۵) اور فرمایا کرتے تھے **ما یرغبنی فی الحیوۃ الا الصادقة** کہ مجھے زندگی کا خواہش مند یہی صحیفہ صادقہ بنا رہا ہے یہ نہ ہو تو مجھے جینے کی خواہش نہیں ہے۔ پھر خود ہی صادقہ کا تعارف ان الفاظ میں کرایا کرتے تھے۔ **فاما الصادقة فصحیفة کتبتها من رسول اللہ** ﷺ، کہ صادقہ ایک صحیفہ اور دفتر ہے جس کو میں نے آنحضرتؐ سے سن کر لکھا ہے۔ (دارمی ص ۶۸)

حضرت مجاہد تابعیؒ فرماتے ہیں میں نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ کے پاس ایک کتاب رکھی دیکھی، دریافت کیا، یہ کیا ہے؟ فرمایا یہ صادقہ ہے جو میں نے خود آنحضرت ﷺ سے سنا، جس میں میرے اور آپ ﷺ کے درمیان کوئی دوسرا نہیں ہے۔ (ابن سعد جلد ۲۱ قسم۲ ص ۱۲۵)

پہلے گزر چکا ہے کہ حضرت ابوہریرۃؓ کے ارشاد کے مطابق حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی حدیثیں حضرت ابوہریرۃؓ کی حدیثوں سے زیادہ تھیں اور حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت کردہ حدیثیں محدثین کی تحقیق کے بموجب پانچ ہزار تین سو چوہتر ہیں تو اس سے کھلا ہوا نتیجہ یہ نکلا کہ پانچ ہزار سے زائد حدیثیں حضرت عبداللہؓ موصوف کے پاس لکھی ہوئی تھیں۔

تہذیب التہذیب ص۵۴ میں ابن معینؒ کا بیان ہے کہ حضرت عبداللہؓ بن عمرو کی چند کتابیں ان کے پوتے شعیبؒ کو ملی تھیں۔

متعدد محدثین نے تصریح فرمائی ہے کہ "**عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده**" کے سلسلہ سے جتنی حدیثیں مذکور ہیں وہ سب حضرت عبداللہؓ کے اسی صحیفے کی حدیثیں ہیں۔ (تهذیب التهذیب ترجمه عمرو بن شعیب).

(۴) یہ خیال نہ فرمانا کہ صرف حضرت عبداللہ بن عمروؓ حدیثیں لکھتے تھے اس لئے کہ خود انہی کا بیان ہے کہ ایک دن ہم حضور ﷺ کے گرد بیٹھے ہوئے حدیثیں لکھ رہے تھے۔ الحدیث (آگے ایک

---

(۱) اس حدیثِ پاک سے آنحضرت ﷺ کی شانِ عصمت پر بھی کافی روشنی پڑ رہی ہے، در اصل حجیتِ حدیث کی بنیاد ہی یہی عصمت کا مسئلہ ہے۔

واقعہ کا بیان ہے) حدیث کے اصل الفاظ یہ ہیں

بینما نحن حول رسول اللہ ﷺ نکتب (سنن دارمی ص۶۸)

(۵) بلکہ حضرت عبداللہؓ موصوف نے ابھی تک حدیث لکھنا شروع نہیں کیا تھا کہ دوسرے بعض صحابہؓ حدیثیں لکھا کرتے تھے۔ چنانچہ یہی حضرت عبداللہؓ فرماتے ہیں کہ حضورؐ کی مجلس میں چند صحابہؓ کے ساتھ میں بھی حاضر تھا۔ حضورؐ نے فرمایا:

من کذب علیّ متعمدا فلیتبوأ مقعدہ من النار

کہ ''جو آدمی قصداً مجھ پر جھوٹ باندھے وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنا لے۔''

جب وہاں سے اٹھے تو میں نے ان صحابیوںؓ سے کہا کہ یہ وعید سننے کے بعد آپ لوگوں کو آنحضرت ﷺ کی حدیث بیان کرنے کی ہمت کیسی ہوئی۔ انہوں نے فرمایا ''بھتیجے! ہم نے جو کچھ آنحضرت ﷺ سے سنا ہے وہ سب ہمارے پاس لکھا ہوا ہے۔ (مجمع الزوائد ص ۱۵۲ ج ۲)

(۶) حضرت رافع بن خدیجؓ فرماتے ہیں کہ ہم نے خدمت نبویؐ میں گذارش کی کہ:

یا رسول اللہ انا نسمع منک اشیاء فنکتبھا قال اکتبوا و لا حرج (مجمع الزوائد ص ۱۵۱ ج ۱ بحوالہ طبرانی)

''یا رسول اللہ ہم آپ سے بہت سی چیزیں سنتے ہیں اور ان کو لکھ لیتے ہیں۔ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا لکھتے رہو کوئی حرج نہیں۔''

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ متعدد صحابہ کرامؓ حدیثیں لکھا کرتے تھے۔

(۷) حضرت ابوہریرۃؓ راوی ہیں، ایک انصاری صحابیؓ نے دربار نبویؐ میں شکایت کی کہ مجھے حدیثیں یاد نہیں رہتیں تو حضورؐ نے فرمایا اپنے ہاتھ سے مدد لو (یعنی لکھ لیا کرو) (ترمذی ص ۹۱ ج ۲ مجمع ص ۱۵۲ ج ۱)

(۸) حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حدیثیں یاد نہ رہنے کی شکایت کی تو آپؐ نے فرمایا کہ اپنے ہاتھ سے مدد لو (مجمع الزوائد ص۱۵۲ ج۱)۔

(۹) حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا بیان ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اپنی زندگی کے آخری ایام میں اپنے عاملوں کے پاس بھیجنے کیلئے ایک کتاب ''الصدقہ'' لکھوائی تھی جس میں جانوروں کی زکوۃ کے متعلق حدیثیں تھیں لیکن ابھی اس کے عاملوں کے پاس بھیجنے کی نوبت نہیں آئی تھی کہ آپؐ کی وفات کا سانحہ

پیش آگیا جب حضرت ابو بکرؓ خلیفہ بنے تو انہوں نے اس پر عمل کیا (ابو داؤد ص ۱۵۶ ج ۱ ترمذی ص ۷۹ ج ۱)

یہ حضور اکرم ﷺ کی زندگی کے آخری ایام کا واقعہ ہے اگر اس سے پہلے کسی موقع پر حضورؐ نے حدیث لکھنے کی ممانعت بھی فرمائی ہو جیسے بعض روایات میں وارد ہے تو وہ حکم منسوخ ہوگا۔

(۱۰) حضرت عبداللہ بن حکیمؓ فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں آپؐ کا نوشتہ ہمارے (قبیلہ جہینہ کے) پاس پہنچا جس میں یہ حدیث بھی تھی کہ مردار جانور کی کھال اور پٹھے کام میں نہ لاؤ۔ (ترمذی ص ۳۰٦ ج ۱ نسائی ص ۱۹۱ ج ۲ معجم صغیر. طبرانی ص ۲۱۷)

(۱۱) حضرت ابوہریرۃؓ کا بیان ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے فتح مکہ کے موقع پر ایک طویل خطبہ دیا جس میں بہت سی حدیثیں ارشاد فرمائیں۔ جب خطبہ سے فارغ ہوئے تو حضرت ابو شاہ یمنیؓ نے درخواست کی کہ یہ خطبہ میرے لئے لکھوا دیا جائے۔ حضرتؐ نے صحابہؓ کو حکم فرمایا **اکتبوا لابی فلان** کہ یہ خطبہ لکھ کر اس کے حوالہ کردو (بخاری ص ۲۲ ج ۱ وغیرہ).

(۱۲) آنحضرت ﷺ نے ایک نوشتہ لکھوا کر حضرت عمرو بن حزمؓ کے ہاتھ اہل یمن کے ہاں ارسال فرمایا تھا۔ اس میں فرائض وسنن اور خون بہا کے مسائل تھے (کنز العمال ص ۱۸٦ ج ۳ طحاوی ص ۴۱۷ ج ۲ نسائی وغیرہ) اس نوشتہ کے جستہ جستہ فقرے حدیث کی کتابوں میں منقول ہیں۔ مستدرک حاکم صفحہ ۳۹۵ تا ۳۹۷ جلد نمبر ۱ پر اس نوشتہ سے تریسٹھ حدیثیں درج ہیں۔ اہل یمن کے نام ایک نوشتہ نبویؐ کا ذکر امام شعبیؒ نے بھی کیا ہے۔ اس نوشتہ کی کئی حدیثیں امام شعبیؒ کی سند سے مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۰ و ۱۲ زکوۃ پر منقول ہیں۔ آنحضرتؐ کے اس نوشتہ اہل یمن میں یہ احکام بھی تھے کہ قرآن پاک صرف طہارت کی حالت میں چھوا جائے۔ خریدنے سے پہلے غلام آزاد نہیں کیا جا سکتا۔ نکاح سے پہلے طلاق نہیں (دارمی ص ۲۹۳)

(۱۳) عہد نبویؐ کے نوشتوں میں سے ایک حضرت علیؓ کا صحیفہ بھی تھا۔ جس میں متعدد حدیثیں اور احکام نبویہؐ درج تھے۔ اس صحیفہ کا اور اس کے جستہ جستہ مسائل کا ذکر بخاری ص ۲۱ ج ۱ و ص ۲۵۱ ج ۱ و ص ۴۳۸ ج ۱ مسلم ص ۱٦۱ ج ۲ طحاوی ص ۳۰۴ ج ۲ اور مسند احمد میں موجود ہے۔

صحیفہ علیؓ کے مسائل اس نوعیت کے تھے۔ خون بہا۔ قیدی کی رہائی۔ قصاص۔ مدینہ طیبہ کا حرم۔ بدعت و بدعتی کی مذمت۔ ذبح لغیر اللہ کی مذمت۔ والدین کے نافرمان کی مذمت۔ بدعتی کو پناہ دینے

والے کی مذمت۔ دماء مسلمین کی مساوات۔ ایک مسلمان کی ذمہ داری کا احترام۔ کسی غلام کا غیر مالک کو مالک ظاہر کرنے کی مذمت۔ زکوۃ کے مسئلے۔

(۱۴) آنحضرت ﷺ نے صلح حدیبیہ کے بعد سلاطین دنیا کے نام دعوت اسلام کے خطوط ارسال فرمائے۔ چنانچہ قیصر روم کے پاس حضرت دحیہ کلبیؓ آپؐ کا والا نامہ لے کر پہنچے۔ کسریٰ فارس کے پاس حضرت عبداللہ بن حذافہ سہمیؓ۔ عزیز مصر کے ہاں حضرت حاطب بن ابی بلتعہؓ۔ حبش کے بادشاہ نجاشی کے پاس حضرت عمرو بن امیہؓ۔ روسائے یمامہ کے دربار میں حضرت سلیط بن عمروؓ۔ حدود شام کے رئیس غسانی کے ہاں حضرت شجاع بن وہبؓ (سیرۃ النبی ص۲۶۲ ج۱ بحوالہ طبری ص۵۵۹ ج۳) شاہ بحرین کے پاس حضرت علاء بن حضرمیؓ۔ ملک عمان کے ہاں حضرت عمروؓ بن العاص (رحمۃ للعلمین ص۱۹۶ ج۱ بحوالہ خصائص الکبری) ان خطوط میں سے اکثر کا ذکر بخاری وغیرہ میں بھی ہے۔

دس پندرہ برس ہوئے کہ آنحضرت ﷺ کا وہ والا نامہ جو مقوقس شاہ مصر کے نام آپؐ نے ارسال فرمایا تھا ایک عیسائی گرجے کی کسی کتاب کی جلد میں لگا ہوا ملا۔ یہ پرانے عربی خط میں ہے اور اس کی بعینہ وہی عبارت ہے اور مہر میں نام کے وہی الفاظ اور صورت تحریر ہے جس طرح حدیثوں میں بیان آیا ہے۔ یہ اسلامی روایات کی صداقت کی کتنی بڑی دلیل ہے۔ (خطبات مدراس ص۴۹ بمفھومہ)

(۱۵) آنحضرت ﷺ نے مدینہ طیبہ تشریف لانے کے کچھ عرصہ بعد مسلمانوں کی مردم شماری کرائی اور ان کے نام لکھوائے تو پندرہ سو ہوئے (بخاری باب الجھاد)

(۱۶) حدیبیہ میں آنحضرت ﷺ نے حضرت علیؓ سے صلح نامہ لکھوایا جس کی ایک نقل قریش نے لے لی اور ایک نقل آنحضرتؐ نے اپنے پاس رکھی۔ (ابن سعد مغازی ص۷۱)

(۱۷) زکوۃ کے مسائل جو پورے دو صفحوں میں ہیں۔ ان کو لکھوا کر آنحضرتؐ نے امراء و عمال کو بھیجے تھے اور وہ حضرت ابو بکرؓ کے پاس، ابو بکر بن عمرو بن حزمؓ کے خاندان میں اور دیگر متعدد اشخاص کے پاس بھی موجود تھے۔ (دار قطنی کتاب الزکوۃ ص۲۰۹)

(۱۸) آنحضرت ﷺ کی دیگر تحریری ہدایتیں بھی زکوۃ کے محصلین کے پاس موجود تھیں (دار قطنی ص۲۰۴)

(۱۹) حضرت وائل بن حجرؓ جب بارگاہ نبویؐ سے اپنے وطن حضر موت واپس ہونے لگے تو آنحضرتؐ نے ان کو خاص طور پر ایک والا نامہ لکھوا کر عنایت فرمایا جس میں نماز، روزہ، ربوا، شراب اور

دیگر احکام تھے۔ (طبرانی صغیر ص ۲۴۲)

(۲۰) ایک موقع پر حضرت عمرؓ نے مجمع سے پوچھا کہ کسی کو معلوم ہے کہ آنحضرت ﷺ نے شوہر کی دیت سے بیوی کو کیا دلایا حضرت ضحاک بن سفیانؓ نے کھڑے ہو کر جواب دیا کہ مجھے معلوم ہے، آنحضرت ﷺ نے ہم کو یہ حکم لکھوا کر بھیجا تھا۔ (دار قطنی ص ۴۸۵ ج ۲)

(۲۱) حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے عہد خلافت (۹۹ھ تا ۱۰۱ھ) میں آنحضرت ﷺ کے فرمان متعلق صدقات کی تلاش کیلئے اہل مدینہ کے پاس قاصد بھیجا تو وہ آل عمرو بن حزم کے ہاں مل گیا۔ (دار قطنی ص ۴۵۱)

(۲۲) آنحضرت ﷺ کی مرض وفات کا واقعہ معروف ومشہور ہے اور بخاری ومسلم وغیرہ میں مذکور ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ میرے پاس کاغذ قلم و دوات لاؤ تاکہ میں ایک تحریر لکھ دوں تاکہ تم میرے بعد گمراہ نہ ہو۔ (الحدیث)

ظاہر ہے جو آپ لکھوانا چاہتے تھے وہ کوئی قرآنی آیت تو نہ ہوتی بلکہ آپؐ کی احادیث ہی ہوتیں پھر یہ واقعہ بالکل زندگی کے آخری ایام کا ہے اس سے پہلے کسی مصلحت کے تحت آپؐ نے جو حدیث کی کتابت سے منع فرمایا تھا وہ حکم اس قسم کی احادیث سے منسوخ ہوگیا۔

(۲۳) حضرت معاذؓ نے غالباً یمن سے آنحضرت ﷺ سے بذریعہ خط دریافت کیا کہ کیا سبزیوں میں زکوۃ ہے آنحضرت ﷺ نے تحریری جواب ارسال فرمایا کہ سبزیوں میں زکوۃ نہیں (دار قطنی ص ۴۵۱)

(۲۴) مروانؒ نے خطبہ میں بیان کیا کہ مکہ شریف حرم ہے۔ حضرت رافع بن خدیجؓ صحابی نے کھڑے ہو کر فرمایا اور مدینہ بھی حرم ہے اور یہ حکم میرے پاس لکھا ہوا موجود ہے۔ اگر تم چاہو تو اس کو پڑھ کر سناؤں (مسند احمد ص ۱۴۱ ج ۴)

الغرض اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ آنحضرت ﷺ کی احادیث وسنن صحابہ کرامؓ نے آپ کے سامنے لکھیں بلکہ بسا اوقات خود آنحضرت ﷺ نے ان کے لکھنے کا حکم فرمایا۔ صحیفہ صادقہ۔ کتاب عمرو بن حزم۔ کتاب الصدقہ۔ فتح مکہ کا خطبہ۔ سلاطین دنیا کے نام تبلیغی خطوط وغیرہ اسی تحریری سرمایہ کے خصوصی مجموعے ہیں۔

عہد صحابہ رضی اللہ عنہم میں حدیث کا تحریری سرمایہ

اس کے بعد عہد صحابہؓ کی تاریخ پڑھیے اس میں بھی آپ کو کتابت حدیث کے بے شمار واقعات ملیں گے۔

حضرت ابو ہریرۃؓ کو پہلے حدیثیں صرف زبانی یاد کرتے تھے، لکھتے لکھواتے نہیں تھے جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے۔ مگر بعد میں انہوں نے خود یا کسی دوسرے سے حدیث نبویؐ پر متعدد کتابیں مرتب کرائی تھیں۔ چنانچہ حضرت حسن بن عمروؓ فرماتے ہیں:

(۱) میں نے حضرت ابو ہریرۃؓ کے سامنے ایک حدیث بیان کی۔ انہوں نے اس کا انکار کیا۔ میں نے کہا یہ حدیث تو میں نے آپ ہی سے سنی ہے۔ آپ نے فرمایا اگر تو نے مجھ سے سنی ہے تو وہ میرے پاس لکھی ہوئی ہوگی۔ پھر حضرت ابو ہریرۃؓ میرا ہاتھ پکڑ کر اپنے کمرہ میں لے گئے۔ "فارانا کتبا کثیرۃ من حدیث رسول اللہ ﷺ" تو انہوں نے مجھے رسول اللہ ﷺ کی حدیث کی بہت سی کتابیں دکھائیں وہ حدیث بھی مل گئی۔ پھر آپ نے فرمایا کہ میں نے تم سے کہا نہ تھا کہ اگر میں نے تم سے کوئی حدیث بیان کی ہوگی تو وہ میرے پاس لکھی ہوئی ہوگی۔ ''کتب کثیرۃ'' کا لفظ نہایت قابل غور ہے۔

(فتح الباری ص۱۴۸ ج۱ جامع بیان العلم لابن عبد البر)

(۲) حضرت بشیر بن نَہِیْك کا بیان ہے کہ میں حضرت ابو ہریرۃؓ سے حدیث کی کتابیں عاریت لے کر نقل کرتا تھا۔ پھر ان کو سناتا اور سنانے کے بعد عرض کرتا تھا کہ میں نے جو آپ کو سنایا ہے وہ سب آپ نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے؟ آپ فرماتے کہ ہاں! (طحاوی ص۳۸۵ ج۲) اس سے ملتا جلتا واقعہ ترمذی کی کتاب العلل ص۶۹ دارمی ص۶۸ میں بھی درج ہے۔

(۳) حضرت ابو ہریرۃؓ کے ایک دوسرے شاگرد ھَمَّام بن مُنَبِّہ جو یمن کے امراء میں سے تھے انہوں نے بھی حضرت ابو ہریرۃؓ کی احادیث کا ایک مجموعہ تیار کیا تھا جو صحیفہ ہمام کے نام سے احادیث میں مشہور ہے اور امام احمد بن حنبلؒ نے اسے اپنے مسند ص۳۱۲ تا ۳۱۸ ج ۲ میں نقل فرمایا ہے۔

ان حوالہ جات سے پتہ چلا کہ اسی زمانہ میں حضرت ابو ہریرۃؓ کی روایت کردہ احادیث کے متعدد نسخے تیار ہو چکے تھے۔ ان کا تو پتہ چلا ہے۔ ورنہ حضرت ابو ہریرۃؓ کے شاگردوں کی تعداد حضرت امام بخاریؒ نے آٹھ سو کے قریب بتائی ہے۔ کون کہہ سکتا ہے کہ کتنوں نے یہ کام کیا ہوگا۔ یہ بھی یاد رہے کہ حضرت ابو ہریرۃؓ کثیر الروایۃ صحابہ میں سے ہیں۔ گزر چکا ہے کہ ان کی روایتوں کی تعداد ۵۳۷۴

ہے۔ باور نہیں کیا جاسکتا کہ آپ کی ''کتب کثیرۃ'' ان روایات سے خالی ہوں۔

(۴) حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایتوں کے مختلف مجموعے تھے۔ اہل طائف کے کچھ لوگ ان کا ایک مجموعہ لے کر حاضر ہوئے اور حضرت ابن عباسؓ کو پڑھ کر سنایا۔ (ترمذی ص ۲۳۸ ج ۲ طحاوی ص ۳۸۴ ج ۲)

اس حدیث کے الفاظ میں ''کتب'' جمع کا صیغہ آیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے احادیث کی ایک نہیں بلکہ کئی کتابیں تیار کرائی تھیں۔ ابن سعد میں یہ روایت بھی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی وفات کے بعد جو علم انہوں نے چھوڑا وہ ایک ''بارشتر'' تھا۔ کوئی وجہ نہیں کہ اس ''بارشتر'' کے کتابی مجموعہ میں احادیث نبویہ نہ ہوں۔

(۵) حضرت ابن عباسؓ کی روایتیں آپ کے شاگرد حضرت سعید بن جبیرؒ لکھا کرتے تھے۔ (طحاوی ص ۳۸۴ ج ۲ دارمی ص ۶۹)

(۶) حضرت ابن عباسؓ نے حضرت عنترہؒ کو بھی حدیث لکھنے کی اجازت دی تھی (مسند دارمی ص ۶۹)

(۷) حضرت سلمی خاتون کا بیان ہے کہ میں نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کو دیکھا کہ آپ آنحضرت ﷺ کے غلام حضرت ابو رافع سے آنحضرتؐ کے کارنامے لکھا کرتے تھے۔ (ابن سعد ۲ قسم ۲ ص ۱۲۳)

الغرض ان متعدد شواہد سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت کردہ احادیث بھی آپ کی زندگی ہی میں زیب تحریر بن چکی تھیں۔ حضرت ابن عباسؓ کثیر الروایۃ صحابہ میں سے ہیں۔ آپ کی روایتوں کی تعداد دو ہزار چھ سو ساٹھ (۲۶۶۰) ہے۔

(۸) حضرت انسؓ حضور ﷺ کے خادم خاص تھے۔ ان سے بھی بہ کثرت احادیث نبویہ مروی ہیں۔ محدثین کے بیان کے مطابق آپ کی روایتوں کی تعداد ایک ہزار دو سو چھیاسی ہے۔ مستند شواہد سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی روایتیں بھی آپ کی موجودگی میں بلکہ آپ کے ہاتھ سے لکھی ہوئی تھیں۔ چنانچہ سعید بن ہلالؒ کا بیان ہے:

کنا اذا اکثرنا علی انس بن مالکؓ فاخرج الینا محالا عندہ فقال ھذہ سمعتھا من النبی ﷺ فکتبتھا و عرضتھا علیہ (مستدرک حاکم ص ۱)

''جب ہم حضرت انسؓ سے زیادہ پوچھ گچھ کرتے تو آپ اپنے پاس سے ایک چونگہ نکالتے اور فرماتے یہ ہیں وہ حدیثیں جو میں نے آنحضرت ﷺ سے سنیں اور ان کو لکھا اور ان کو حضورؐ پر پیش کیا۔

اس بیان سے حضرت انسؓ کا احادیث کو صرف لکھنا ہی ثابت نہیں ہوتا بلکہ یہ بھی معلوم ہوا کہ آپ نے ان لکھی ہوئی حدیثوں کو آنحضرت ﷺ پر پیش کر کے توثیق بھی کرالی تھی۔

(۹) حضرت ابانؒ تابعی حضرت انسؓ کے پاس بیٹھ کر آپ سے حدیثیں لکھا کرتے تھے۔ (دارمی ص۶۸)

(۱۰) حضرت انسؓ اپنی اولاد سے فرمایا کرتے تھے:

یا بنی قیدوا هذا العلم میرے بچو اس علم (حدیث) کو قید تحریر میں لاؤ (دارمی ص۶۸)

کثیر الروایۃ صحابہ میں سے ایک بزرگ حضرت عبداللہ بن عمرؓ بھی ہیں۔ آپ کی روایت کردہ احادیث کی تعداد ایک ہزار چھ سوتیں (۱۶۳۰) ہے۔ دلائل سے پتہ چلتا ہے کہ آپ کی روایتیں بھی قلم بند ہو چکی تھیں۔

(۱۱) حضرت سعید بن جبیرؒ تابعی فرماتے ہیں کہ میں حضرت ابن عمرؓ سے حدیثیں سنتا تھا تو لکھ لیتا تھا۔ (دارمی ص۶۹)

(۱۲) حضرت ابن عمرؓ کے چہیتے آزاد کردہ غلام حضرت نافعؒ جو تیس برس تک آپ کی خدمت میں رہے۔ سلمان بن موسیٰؒ کا بیان ہے کہ حضرت نافعؒ اپنے سامنے لوگوں کو لکھوایا کرتے تھے (دارمی ص۶۹ ابن سعد)

امام مالکؒ کی ان ہی روایتوں کو جو نافعؒ ابن عمرؓ کے ذریعے سے روایت کرتے ہیں بعض لوگ **سلسلة الذهب** (سنہری زنجیر) قرار دیتے ہیں۔ بہرحال حضرت ابن عمرؓ کا علم حدیث آپ کے براہِ راست شاگرد حضرت نافعؒ کے ذریعہ قلم بند ہو چکا تھا۔

(۱۴) حضرت جابرؓ بھی مکثرین میں سے ہیں۔ ان کی روایت کردہ حدیثیں ایک ہزار پانچ سو چھ (۱۵۰۶) تھیں۔ خود حضرت جابرؓ نے حج کے متعلق ایک کتاب (مجموعہ) لکھی تھی (صحیح مسلم)

(۱۵) حضرت وَهب بِنُ مُنَبِّہٗ تابعیؒ نے اپنے استاد حضرت جابرؓ کی حدیثوں کا ایک مجموعہ تیار کیا تھا (تہذیب ص۳۱۶ ج۱)

(۱۶) حضرت سلیان بن قیس یشکریؒ نے بھی حضرت جابرؓ کی روایت کردہ حدیثوں کا ایک مجموعہ

لکھا تھا۔ بڑے بڑے ائمہ حدیث مثلاً شعبیؒ، ابو سفیانؒ، ابو الزبیرؒ نے ابن قیسؒ سے اس کو سنا بھی تھا (تہذیب ص ۲۱۱ ج۶)

(۱۷) حضرت عبداللہ بن محمد بن عقیلؒ کا بیان ہے کہ ہم لوگ حضرت جابرؓ سے آنحضرت ﷺ کی حدیثیں پوچھ کر لکھتے تھے۔ (طحاوی ص ۳۸۴ ج ۲)

(۱۸) حضرت ابو بکر صدیقؓ نے پانچ سو حدیثوں کا ایک مجموعہ لکھا تھا۔ مگر بعد میں اسے جلا دیا اور فرمایا کہ میں نے اس میں وہ حدیثیں بھی لکھی تھیں جن کو میں نے براہ راست آنحضور ﷺ سے نہیں سنا تھا۔ بلکہ کسی اور سے سنا تھا۔ ممکن ہے کہ اس نے جس طرح مجھ سے بیان کیا ہے اس طرح آنحضرت ﷺ نے ارشاد نہ فرمایا ہو کسی اور طرح فرمایا ہو تو خواہ مخواہ میری گردن پر اس کا بوجھ ہوگا۔

(تذکرۃ الحفاظ ص ۵ ج ۱ کنز العمال ص ۲۳۷ ج ۵)

صاحب تذکرہ نے یہ روایت نقل کر کے لا یصح ذلک لکھا ہے یعنی یہ روایت صحیح نہیں لیکن اس کی عدم صحت ہمیں کچھ بھی مضر نہیں ہے کہ ہمارے دعوائے کتابتِ حدیث کا اس پر انحصار نہیں ہے۔ بہر حال اس سے معلوم ہوا کہ حضرت صدیقؓ نے حدیثیں لکھی تھیں۔ مگر غایت احتیاط کی بنا پر کاغذ سے ان کو محو کر دیا۔ اس روایت سے یہ مطلب نکالنا کہ حضرت صدیقؓ کے ہاں حدیث حجت نہیں تھی یا اس کا لکھنا جائز نہیں تھا۔ خوش فہمی کا عجیب مظاہرہ ہے۔ اگر کتابتِ حدیث آپ کے ہاں ناجائز کام ہوتا تو شروع سے اسے ہاتھ نہ لگاتے اور پھر مٹانے اور جلانے کی وجہ۔ مثلاً یہ ارشاد فرماتے کہ اس کا لکھنا منع تھا۔ غلطی سے لکھ بیٹھا اس لئے مٹا رہا ہوں۔ باقی رہا حجیت کا مسئلہ تو آپ کا حدیث نبویؐ پر عمل کرنا تواتر سے ثابت ہے جو مسلم، کافر سب کے نزدیک قطعی دلیل ہے۔

(۱۹) حضرت عمر بن الخطابؓ نے اپنے دور خلافت میں سنن نبویہ لکھنے کا ارادہ فرمایا اور صحابہ کرامؓ سے مشورہ بھی لیا۔ سب نے بالاتفاق احادیث نبویہ کے لکھنے کا مشورہ دیا۔

حضرت عمرؓ ایک مہینہ اس کام کے متعلق استخارہ بھی فرماتے رہے مگر اس خطرہ کی بنا پر کہ قرآن کے ساتھ حدیث کا خلط ملط نہ ہو جائے اس ارادہ کو ترک کر دیا۔ (تدریب الراوی ص ۱۵۱)

پوری صفائی کے ساتھ یہ روایت بتلا رہی ہے کہ فاروق اعظمؓ بلکہ تمام صحابہؓ کے ہاں حدیث کا لکھنا جائز بلکہ قرین مصلحت تھا۔ مگر ایک عارض کی وجہ سے اس پر حضرت فاروق اعظمؓ اس وقت عمل نہ کر سکے۔

(۲۰) حضرت فاروق اعظمؓ نے فرمایا۔ علم کو مقید کرو (دارمی ص ۶۸ مستدرک حاکم ص ۱۰۶ ج ۱)

پہلے بحوالہ گزر چکا ہے کہ قرن اول میں علم سے مراد حدیث ہوتی تھی۔

(۲۱) حضرت انسؓ نے محمود بن ربیعؓ (صحابی) سے حضرت عتبانؓ کی ایک طویل حدیث سنی تو اپنے لڑکے سے فرمایا کہ اس کو لکھ لو چنانچہ اس نے لکھ لیا۔ (صحیح مسلم ص۴۶ ج۱)

طحاوی ص۳۸۴ ج۲ میں بھی حضرت انسؓ کا اپنے لڑکے سے حدیث لکھوانا مذکور ہے۔

(۲۲) حضرت اَبو البُختریؒ کا بیان ہے کہ میں نے ایک صحابیؓ یا تابعیؒ سے حدیث سنی جو کہ میری درخواست پر انہوں نے لکھ کر میرے حوالہ کی۔ (ابو داؤ ص۱۸ ج۲)

(۲۳) حضرت عبداللہ بن حنشؒ کا بیان ہے کہ میں نے حضرت براءؓ کی مجلس میں لوگوں کو ہتھیلیوں پر بھی حدیث لکھتے دیکھا ہے (دارمی ص۶۹) غالبًا کاغذ بھر جاتا ہوگا تو ہتھیلیوں پر اس لئے لکھ لیتے ہوں گے کہ گھر پہنچ کر کاغذ پر نقل کر لیں گے۔

(۲۴) حضرت حسن بن جابرؒ نے حضرت ابو امامہ باھلیؓ سے حدیث لکھنے کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کچھ مضائقہ نہیں (دارمی)

(۲۵) حضرت اَبو بُردہ اشعریؒ کا بیان ہے کہ میں اپنے والد (حضرت ابو موسی اشعریؓ) سے حدیثیں سنتا تھا تو لکھ لیا کرتا تھا۔ ایک دفعہ میرے والد نے میرا مجموعہ منگوا کر مجھ سے پڑھوایا میں پڑھ چکا تو فرمایا کہ ہاں میں نے آنحضرت ﷺ سے اسی طرح سنا ہے۔ لیکن میں ڈرتا ہوں کچھ کمی وبیشی نہ ہو جائے۔ (مجمع الزوائد ص۱۵۱ ج۱)

(۲۶) حضرت ضَحَّاك بن قَیسؒ نے حضرت نعمان بن بشیرؓ کو لکھا کہ آنحضرت ﷺ جمعہ کی نماز میں سورہ جمعہ کے سوا اور کون سی سورۃ پڑھتے تھے۔ انہوں نے جواب لکھا کہ هل اتاك (یعنی سورۃ الغاشیۃ) (مسلم ص۳۲۳ ج۱)

(۲۷) حضرت عمرؓ نے عتبہ بن فرقد کو لکھا کہ آنحضرت ﷺ نے حریر پہننے سے منع فرمایا ہے (مسلم ص۳۰۷ ج۲)

(۲۸) حضرت علیؓ کے فتاویٰ کا بڑا حصہ لکھا ہوا حضرت ابن عباسؓ کی خدمت میں لایا گیا۔ (مقدمہ صحیح مسلم)

(۲۹) حضرت سَمُرۃ بن جُندُبؓ صحابی سے آپ کے فرزند سلیمانؒ روایتوں کا ایک ''نسخہ کبیرۃ'' روایت کرتے ہیں۔ (تھذیب التھذیب ص۱۹۸ ج۴)

(۳۰) حضرت سعید بن جبیرؒ کہتے ہیں کہ میں، حضرت ابن عمرؓ و ابن عباسؓ سے رات کو روایتیں سنتا تھا اور لکھ لیتا تھا (دارمی ص۶۹)

(۳۱) حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے صاحبزادے عبدالرحمٰنؒ ایک کتاب لائے اور قسم کھا کر فرمایا کہ یہ خود حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ہے (جامع لابن عبدالبر ص۱۷)

(۳۲) ترمذی باب الیمین مع الشاهد ص۱۸۰ج۱ کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سعد بن عبادہؓ کے پاس ایک صحیفہ تھا جس کے حوالہ سے ان کے صاحبزادے بعض روایتیں بیان کیا کرتے تھے۔

(۳۳) حضرت عبداللہ بن ابی اوفی صحابیؓ بھی اپنی حدیث لکھا کرتے تھے۔ (بخاری کتاب الجهاد باب الصبر علی القتال)

عہد نبویؐ کے ۲۴ حوالہ جات کے ساتھ عہد صحابہؓ کے ان ۳۳ کا اضافہ کیجئے تو ۵۷ بنیں گے۔ ان ۵۷ مستند شواہد سے ثابت ہوا کہ عہد نبوت کی طرح عہد صحابہؓ میں بھی احادیث نبویہ لکھی جاتی رہیں۔ صحابہ کرامؓ نے خود حدیثیں لکھیں۔ اپنے شاگردوں (تابعینؒ) کی درخواست پر ان کو لکھنے کی اجازت دی بلکہ ان کو حدیثوں کے قلم بند کرنے کا حکم دیا۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کے پاس حدیث کی کتب کثیرہ تھیں (دیکھو نمبر۱) صحیفہ ہمام بھی اسی زمانہ میں مرتب ہوا۔ (دیکھو نمبر۳) حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاں بھی حدیث نبویؐ کی ایک نہیں بلکہ متعدد کتابیں تھیں (دیکھو نمبر۴) حضرت انسؓ کے ہاں دربار رسالتؐ کا تصدیق شدہ حدیثوں کا ایک مجموعہ تھا (دیکھو نمبر۸) حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بیٹے کے پاس حدیثوں کا ایک ''نسخہ کبیرہ'' تھا جو وہ اپنے والد صاحب سے روایت کرتے تھے (دیکھو نمبر ۲۹) ایک اور بات بھی یاد رہے کہ مذکورہ بالا تفصیل سے یہ حقیقت بھی آشکارا ہوگئی کہ کثیر الراویۃ صحابہ کرامؓ میں سے بیشتر حضرات کی روایت کردہ احادیث نبویہ ان کی زندگی میں ان کے قلم سے یا ان کے تلامذہ کے قلم سے قید تحریر میں آچکی تھیں۔ وہ حضرات اور ان کی روایتوں کی تفصیل یہ ہے:

---

(۱) حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی یہ تعداد حضرت ابو ہریرہؓ کے اس ارشاد کی بنا پر لکھی گئی جو بخاری وغیرہ سے پہلے نقل ہو چکا ہے جس میں آپ نے فرمایا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایتیں مجھ سے زیادہ ہیں کیونکہ وہ حدیث لکھتے تھے اور میں لکھتا نہیں تھا۔ باقی حضرات کی حدیثوں کی یہ تعداد محدثین کرامؒ نے خود لکھی ہے۔

	نام	روایتوں کی تعداد	سال وفات
۱۔	حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ	۵۳۷۱ (سے زائد)	۶۳ھ
۲۔	حضرت ابو ہریرۃؓ	۵۳۷۴	۵۹ھ
۳۔	حضرت عبداللہ بن عباسؓ	۲۶۶۰	۶۸ھ
۴۔	حضرت عبداللہ بن عمرؓ	۱۶۳۰	۷۳ھ
۵۔	حضرت جابر بن عبداللہؓ	۱۵۶۰	۷۸ھ
۶۔	حضرت انس بن مالکؓ	۱۲۸۶	۹۳ھ

ان کے علاوہ حدیث کے دوسرے تحریری سرمائے الگ ہیں جن کا ذکر بالتفصیل اوپر آچکا ہے۔

ان تاریخی حقائق کے باوجود یہ دعویٰ کرنا کہ حدیثیں، حضور اکرم ﷺ کی وفات سے سو سال بعد لکھی گئی تھیں۔ کس قدر حق و انصاف کا خون کرنا ہے اور دیانت و صداقت پر ظلم کرنا ہے۔ فالی اللہ المشتکی۔

عہد تابعینؒ میں حدیث کی کتابت

مجھے طوالت مضمون کی وجہ سے قارئین کرام کے ملال طبعی کا اندیشہ ہے کہ آج کل کے عام طبائع اختصار پسند اور راحت پسند ہیں مگر مسئلہ کی نزاکت و اہمیت اختصار کی اجازت نہیں دیتی۔ بہر حال اطمینان رکھیئے کہ اب ہم منزل مقصود کے قریب پہنچ چکے ہیں۔ گذشتہ اقتباسات میں یہ دکھایا گیا ہے کہ تحریری سرمایہ ہی اگر دنیا میں قابل وثوق ہوسکتا ہے تو خود عہد نبوت میں سرکار دو عالم ﷺ کے امر و اجازت سے حدیث لکھی گئی پھر عہد صحابہؓ میں صحابہؓ کے حکم اور اجازت سے حدیث نبویؐ کو سپرد قلم کیا گیا۔ اب ہم آپ کو یہ دکھانا چاہتے ہیں کہ تابعینؒ کے دور میں بھی کتابت حدیث کا سلسلہ جاری رہا۔ بلکہ ہر آنے والے دور میں یہ سلسلہ تحریر تیز سے تیز تر ہوتا گیا۔ چند واقعات ملاحظہ فرمائیے:

(۱) حضرت ابراہیم نخعیؒ کا بیان ہے کہ حضرت سالم بن ابی الجعدؒ (تابعی) حدیثیں لکھا کرتے تھے (ترمذی ص۲۷۸ج۲ دارمی ص۶۶) سالمؒ کی وفات ۱۰۱ھ میں ہوئی اور انہوں نے بعض صحابہؓ سے بھی حدیثیں سنی ہیں۔

(۲) ۹۹ھ میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ خلیفہ ہوئے اور ۱۰۱ھ میں وفات پائی۔ یہ خود بھی کتاب و

سنت کے بڑے عالم تھے۔ صحیح بخاری ص۲۰ ج۱ فتح الباری ص۱۴۰ ج۱ مسند دارمی ص۶۸ موطا وغیرہ میں مذکور ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے دور خلافت میں مدینہ منورہ کے قاضی ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزمؒ کو فرمان بھیجا کہ آنحضرت ﷺ کے سنن و اخبار کو مدون کریں کیونکہ مجھے رفتہ رفتہ علم کے گم ہو جانے کا ڈر ہو رہا ہے چنانچہ حضرت ابو بکر بن محمدؒ کی کوشش سے آنحضرتؐ کے سنن و احادیث کے دفتر کے دفتر مرتب ہو کر دارالخلافہ میں آئے اور ان کی نقلیں تمام ممالک اسلامیہ کے مرکزی شہروں میں بھیجی گئیں (جامع بیان العلم ص ۳۸) ابو بکرؒ موصوف کا انتخاب اس کام کیلئے اس لئے ہوا کہ وہ خود خبر و حدیث کے امام تھے۔ مدینہ طیبہ کے قاضی تھے۔ اس کے علاوہ حضرت عائشہؓ کا علمی سرمایہ حضرت عمرۃؒ بنت عبدالرحمٰن کے پاس تھا۔ جو حضرت عائشہ صدیقہؓ کی بڑی مشہور شاگرد تھیں اور یہی عمرۃؒ، ابو بکرؒ مذکور کی خالہ تھیں۔ چنانچہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے ان کو خصوصی تاکید فرمائی تھی کہ وہ اپنی خالہ سے بھی حدیثیں جمع کریں۔ اس طرح حضرت صدیقہ عائشہؓ کا سرمایہ حدیث بھی محفوظ ہو گیا۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ ابو بکرؒ کے پاس حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا یہ فرمان آیا تھا کہ:

ان یکتب له من العلم من عند عمرة بنت عبدالرحمن و القاسم بن محمد (تدوین حدیث ص ۲۹)

کہ ''عمرۃؒ بنت عبدالرحمٰن اور قاسمؒ بن محمد کے علم کو وہ ان کیلئے لکھیں۔''

یہ قاسمؒ بن محمد بن ابو بکر صدیقؓ حضرت عائشہؓ کے بھتیجے ہیں۔ بچپن میں یتیم ہو گئے تھے حضرت عائشہؓ کی پرورش میں رہے سب کچھ ان ہی سے حاصل کیا۔

یہاں ایک اور حقیقت بھی سمجھ لیجئے کہ عورتوں میں سب سے زیادہ حدیث جاننے والی حضرت عائشہ صدیقہؓ تھیں۔ محدثین کرام نے آپ کی روایت کردہ حدیثوں کا شمار دو ہزار دو سو دس (۲۲۱۰) بتلایا ہے۔ مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوا کہ حضرت صدیقہؓ کا اتنا بڑا ذخیرۂ حدیث بھی کم از کم تابعینؒ کے عہد میں زیر تحریر آچکا تھا۔

۳۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے عہد خلافت میں حضرت ابن شہاب زہریؒ کو بھی حکم دیا تھا کہ آنحضرت ﷺ کی حدیثیں جمع کریں۔ امام زہریؒ کی ولادت ۵۰ھ اور وفات ۱۲۴ھ میں ہوئی۔ مورخین کا بیان ہے کہ امام زہریؒ مدینہ منورہ میں ایک ایک انصاری کے گھر جاتے۔ جواں، بوڑھے، مرد، عورت جو مل جاتا اس سے آنحضرتؐ کے اقوال و حالات پوچھتے اور قلم بند کرتے۔ (تہذیب ترجمہ

زہریؒ) حضرت معمرؒ کا بیان ہے کہ امام زہریؒ کی حدیثوں کے کئی دفتر اونٹوں پر بار کئے گئے تھے۔ (تذکرۃ الحفاظ ص۱۰۶ ج۱)

امام زہریؒ کے تلامذہ کی فہرست بہت طویل ہے اور یہ سب شب و روز آنحضرتؐ کے سنن و احوال کی جمع و ترتیب نشر و اشاعت میں مشغول رہتے۔ یہی ان کی زندگی کا کام تھا اس کے سوا دنیا کے ہر کا سے کنارہ کش ہو گئے تھے۔ (خطبات مدراس ص۵۶)

۴۔ حضرت ابو الزناد تابعیؒ بھی فرماتے ہیں کہ ہم حضرت زہریؒ کے ساتھ علماء کے پاس حدیثیں سننے کیلئے جاتے تھے۔ امام زہریؒ اپنے ساتھ تختیاں اور کاغذ لئے رہتے تھے اور جتنا سنتے تھے سب لکھ لیتے تھے (تذکرۃ ص۱۰۳ ج۱)

۵۔ حضرت صالح بن کَیْسانؒ (تابعی) کا بیان ہے کہ میں اور زہریؒ دونوں نے حضور ﷺ کی حدیثیں لکھیں۔ (کنز العمال ص۲۳۸ ج۵)

۶۔ حضرت رجاء بن حَیْوۃؒ (تابعی) کا ارشاد ہے کہ ہشام بن عبدالملکؒ نے اپنے عامل کو مجھ سے ایک حدیث دریافت کرنے کیلئے لکھا۔ اگر وہ حدیث میرے پاس لکھی ہوئی نہ ہوتی تو میں اس کو بھول ہی چکا تھا (دارمی ص۶۹) حضرت رجاءؒ کی وفات ۱۱۲ھ میں ہوئی۔

۷۔ حضرت سلیمان بن موسیٰؒ کا بیان ہے کہ حضرت نافعؒ (تابعی) کو دیکھا کہ وہ حدیثیں بولتے جاتے ہیں اور لوگ ان کے سامنے لکھتے جاتے ہیں (دارمی ص۶۹)

۸۔ ایک شخص نے حضرت حسن بصریؒ (تابعی) سے کہا کہ میرے پاس آپ کی بیان کردہ کچھ حدیثیں لکھی ہوئی ہیں۔ میں ان کی روایت آپ سے کرسکتا ہوں۔ انہوں نے فرمایا کہ ہاں۔ (ترمذی ص۲۳۹ ج۲)

۹۔ حضرت حُمَیْد طویلؒ نے حضرت حسن بصریؒ کی کتابیں نقل کی تھیں۔ (تھذیب التھذیب ص۳۹ ج۳)

۱۰۔ حضرت ابن جُرَیج فرماتے ہیں کہ میں حضرت ہشام بن عروہؒ (تابعی) کے پاس ایک کتاب لے کر پہنچا کہ یہ آپ کی روایتیں ہیں، ان کو میں بیان کردوں؟ انہوں نے فرمایا۔ ہاں! (ترمذی ص۲۳۹ ج۲)

تبع تابعین رحمۃ اللہ علیہم کے عہد میں حدیث کی کتابت

اب ذرا تابعینؒ کے تلامذہ تبع تابعینؒ کے زمانے کی سیاحت کیجئے اور دیکھئے کہ اس دور میں

حدیث کے کتنے دفتر لکھے گئے اور حدیث نبویؐ کی کیونکر خدمت کی گئی۔

حضرت محمد بن بشیرؒ کا بیان ہے کہ حضرت مسعرؒ (متوفی ۱۵۵ھ) کے پاس ایک ہزار حدیثیں تھیں۔ میں نے دس کے سوا ساری لکھ لیں (تذکرۃ الحفاظ ص۱۷۷ ج۱)

حضرت عبدالرزاقؒ نے حضرت معمرؒ (م۱۵۳ھ) سے دس ہزار حدیثیں سن کر لکھیں (تذکرۃ ص ۱۷۵ ج۱)

حضرت ہشام بن یوسفؒ حضرت سفیان ثوریؒ کیلئے حدیثیں لکھا کرتے تھے۔ (تذکرۃ ص۳۱۶ ج۱)

حضرت ابونعیمؒ نے آٹھ سو مشائخ سے حدیثیں لکھیں (نصرۃ الحدیث ص۱۷)

امام زہریؒ حدیث بولتے تھے اور حضرت شعیبؒ (م۱۶۳ھ) لکھتے تھے۔ امام احمد بن حنبلؒ نے حضرت شعیبؒ کی کتابیں دیکھیں اور فرمایا کہ شعیبؒ کی کتابیں بہت صحیح اور درست ہیں (تذکرہ ص۲۱۰ ج۱).

حضرت ابوعوانہ لکھنا نہیں جانتے تھے۔ اس لئے جب حدیث سننے کیلئے جاتے تھے تو دوسرے سے لکھواتے تھے۔ آپ کی وفات ۱۶۳ھ میں ہوئی (تذکرہ ص۲۱۹ ج۱).

حضرت ابن لہیعہؒ (م۱۷۴ھ) کے پاس حدیث کی کتابیں تھیں (تذکرہ ص۲۲۰ ج۱).

حضرت سلیمان بن بلالؒ (م۱۷۲ھ) کے مسموعات کی کئی کتابیں تھیں (تذکرہ ص۲۴۷ ج۱).

حضرت ابونعیمؒ نے حضرت عبدالسلامؒ (م ۱۸۷ھ) سے کئی ہزار حدیثیں سن کر لکھیں (تذکرہ ص۲۴۹ ج۱).

حضرت عبداللہ بن المبارکؒ کی لکھی ہوئی حدیثیں جو آپ نے لوگوں کو سنائیں، بیس ہزار تھیں (تذکرہ ص۲۴۹ ج۱).

اس دور میں حدیثوں کے لکھنے کا یہ دستور تو باقی ہی تھا کہ استاذ سے جو حدیثیں سنیں لکھ لیں۔ اس دستور کے علاوہ باقاعدہ تصنیف و تالیف کا سلسلہ بھی جاری ہوگیا تھا۔ چنانچہ مکہ مکرمہ میں حضرت ابن جریجؒ (م۱۵۰ھ) مدینہ طیبہ میں امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ)، بصرہ میں حضرت ربیع بن صبیحؒ (م۱۴۱ھ) اور سعید بن ابی عروبہؒ (م۱۵۲ھ) اور حضرت حمادؒ (م ۱۶۷ھ) کوفہ میں حضرت سفیان ثوریؒ (م۱۶۱ھ) یمن میں حضرت معمر بن راشدؒ (م ۱۵۳ھ) شام میں حضرت امام اوزاعیؒ (م ۱۵۷ھ) خراسان میں حضرت عبداللہ بن مبارکؒ (م۱۸۱ھ) رے میں جریر بن عبدالحمیدؒ (م ۱۸۸ھ) واسط میں حضرت ہشیمؒ

(م ۱۸۳ھ) ان سب حضرات نے حدیث نبویؐ کی کتابیں لکھیں۔

ان کے علاوہ حضرت موسیٰ بن عقبہؒ م ۱۴۱ھ اور حضرت ابن اسحاقؒ م ۱۵۱ھ نے غزوات اور سیرت نبویؐ پر کتابیں لکھیں۔ حضرت ابو معشر م ۱۷۰ھ نے بھی غزوات نبویؐ پر کتاب لکھی۔ حضرت امام شافعیؒ کے استاذ حضرت ابراہیم بن اسلمیؒ م ۱۸۴ھ نے امام مالکؒ کی موطا کی طرز پر مگر اس سے چند گونہ بڑی اپنی موطا لکھی (تذکرہ)

حضرت معانی بن عمرانؒ موصلی م ۱۸۵ھ نے حدیث پر کتاب السنن، کتاب الزھد، کتاب الادب، کتاب الفتن وغیرہ تصیف کیں (تذکرہ ص ۲۶۵ ج۱)

حضرت امام ابو یوسفؒ م ۱۸۲ھ نے کتاب الاثار، کتاب الخراج وغیرہ لکھیں، حضرت امام محمدؒ م ۱۸۹ھ نے موطا، کتاب الاثار، **کتاب الحجج** وغیرہ تصنیف فرمائیں۔ حضرت ولید بن مسلمؒ م ۱۹۵ھ نے حدیث کے مختلف موضوعات پر ستر کتابیں لکھیں (تذکرہ ص ۲۷۹ ج ۱)

امام وکیعؒ م ۱۹۷ھ بھی حدیث کے باب میں صاحب تصنیفات تھے (تذکرہ ص ۲۸۳ ج ۱)۔

حضرت ابن وہبؒ م ۱۹۷ھ نے **اھوال القیامۃ**، جامع، موطا وغیرہ تصنیف کیں حضرت محمد بن فضیلؒ م ۱۹۵ھ نے کتاب الزھد، کتاب الدعا وغیرہ تالیف کیں۔

اس دور کی تصنیفات میں سے حضرت سفیانؒ کی جامع، حضرت ابن المبارکؒ کی کتاب الزھد و الرقاق، امام مالکؒ کی موطا، امام ابو یوسفؒ کی کتاب الاثار، کتاب الخراج اور امام محمدؒ کی موطا، کتاب الاثار اور **کتاب الحجج** وغیرہ آج بھی موجود ہیں۔

اس کے بعد صحاح ستہ اور حدیث کی دوسری متداول کتابوں کے مصنفین کا دور آتا ہے اس دور کا تحریری سرمایہ آج ہزاروں اوراق میں نقل متواتر کے ساتھ منقول ہوتا ہوا اہل اسلام کے پاس موجود ہے۔

تدوین وتحریر حدیث کے تین دور

مسلمانوں میں اخبار و سیر اور احکام وسنن کی ترتیب و تدوین کے درحقیقت تین دور ہیں۔ اول جب ہر شخص نے اپنی ذاتی معلومات کو یکجا کیا۔ دوسرا دور وہ آیا جب ہر شہر کی معلومات ایک جگہ فراہم کی گئیں۔ تیسرا دور وہ تھا جب تمام دنیائے اسلام کی معلومات اکٹھی کی گئیں اور ان کو موجودہ کتابوں کی صورت میں جمع کیا گیا۔ پہلا دور غالباً ۱۰۰ھ تک قائم رہا۔ دوسرا دور ۱۵۰ھ تک رہا اور تیسرا دور ۱۵۰ھ سے تیسری صدی کے کچھ دنوں بعد تک قائم رہا۔

پہلا دور صحابہؓ واکابر تابعینؒ کا تھا۔ دوسرا تبع تابعینؒ کا اور تیسرا دور حضرات امام بخاریؒ، امام مسلمؒ، امام ترمذیؒ، امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ کا تھا۔ پہلے دور کا تمام سرمایہ دوسرے دور کی کتابوں میں ہے اور دوسرے دور کی کتابوں کا تمام مواد تیسرے دور کی کتابوں میں کھپا دیا گیا ہے اور دوسرے اور تیسرے دور کی کتابوں کا سرمایہ آج ہزاروں اوراق میں ہمارے پاس موجود ہے اور دنیا کی تاریخ کا سب سے گراں بہا سرمایہ اور معتبر و مستند ذخیرہ ہے۔ جس سے زیادہ مستند اور معتبر دنیا کی تاریخ کے خزانہ میں کوئی اور ذخیرہ نہیں۔ (خطبات مدراس ص۵۷)

ازالۂ شبہات

حدیث نبوی علی صاحبه الصلوة و السلام کی حجیت و ثقاہت اور حفاظت کے متعلق بعض حلقوں کی طرف سے کچھ اعتراضات اور شبہات پیش کئے جاتے ہیں۔ اگر ان کا ازالہ نہ کیا جائے تو زیر بحث مسئلہ تشنہ تکمیل رہ جائے گا۔ اس لئے آئندہ اوراق میں شبہات اور ان کے جوابات لکھے جاتے ہیں۔ اکثر اصولی اور کلی شبہات کا حل یہاں ملاحظہ فرمائے گا اور جزوی شبہات کا جواب رسالہ ''صرف ایک اسلام'' میں مل سکتا ہے جو شیخ الحدث حضرت العلامہ مولینا محمد سرفراز خان صاحب صفدر متعنا الله تعالیٰ و سائر المسلمین بعلومه المبارکة کا تصنیف شدہ ہے

پہلا شبہ اور اس کا جواب

قرآن پاک کی بعض آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے پیغمبر کا کام صرف یہ ہے کہ وہ خدا کا پیغام اور کلام خدا کے بندوں تک پہنچا دے اور بس، چنانچہ ارشاد باری ہوتا ہے:

مَا عَلَى الرَّسُوْلِ اِلَّا الْبَلٰغُ (مائدہ:۹۸)

''نہیں ہے رسول کے ذمہ مگر پہنچانا''

اِنْ عَلَيْكَ اِلَّا الْبَلٰغُ (شوریٰ:۴۸)

''(اے محمد) آپ کے ذمہ صرف پہنچانا ہے۔''

وغیر ذالك من الآيات

جواب:- ان آیات کا یہ مطلب نکالنا جو سوال میں بیان کیا گیا ہے، قرآن پاک سے ناواقفیت کا

نتیجہ ہے، کیونکہ قرآن پاک کی بیسیوں آیات میں پیغمبر خدا کی متعدد حیثیتیں واضح کی گئی ہیں جن پر قدرے تفصیل کے ساتھ گزشتہ اوراق(۱) میں روشنی ڈالی گئی ہے۔ یہاں بھی چند اشارے کردئے جاتے ہیں۔

خدا کا رسول

۱۔ کتاب الٰہی کا معلم اور امت کا مربی و مزکی ہوتا ہے:

وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَٰبَ وَالْحِكْمَةَ (آلِ عمران۔ وغیرہ)

۲۔ کلام الٰہی کا مبین و مفسر اور شارح ہوتا ہے:

وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (نحل:۴۴)

۳۔ ان کے فیصلہ کے بعد مومن کو اختیار نہیں رہتا بلکہ اس کا قبول کرنا فرض ہو جاتا ہے:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ (احزاب:۳۶)

۴۔ ان کی زندگی اہل ایمان کیلئے ایک بہترین واجب الاتباع نمونہ ہوتی ہے۔''

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (احزاب:۲۱)

۵۔ ان کی اطاعت بلا شرط واجب ہوتی ہے:

وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ (نساء۔ وغیرہ)

۶۔ ان کی اطاعت و فرمانبرداری عین اطاعت الٰہی ہوتی ہے:

مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ (نساء:۸۰)

۷۔ ان کی نافرمانی کھلی گمراہی بنتی ہے:

وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا (احزاب:۳۶)

۸۔ مجلس میں انکی آواز پر آواز بلند کرنا حبط اعمال کا موجب ہوتی ہے:

لَا تَرْفَعُوٓا أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ (الی) أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ (حجرات:۲)

باقی رہیں معترض کی پیش کردہ آیات تو ان کے سیاق و سباق اور فحوائے نظم پر نظر کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان آیات میں کفار کو بتایا جا رہا ہے کہ اگر تم ایمان نہیں لاؤ گے اور حضور ﷺ کی دعوت پر عمل نہیں کرو گے تو اس میں خدا کے پیغمبر کا کوئی نقصان نہیں ہے کیونکہ ان کے ذمہ صرف

(۱) ملاحظہ ہو عنوان ''حدیث نبوی کی حجیت قرآن سے'' ۱۲

یہ ہے کہ خدا کا پیغام تم کو پہنچا دیں، باقی رہا تمہارا اس پر عمل کرنا یا نہ کرنا۔ اس کی ذمہ داری ان پر بالکل نہیں ہے۔ اس کی جواب دہی تمہیں کرنی پڑے گی تم پر حجت تمام ہوچکی۔ اب تمہارے پاس کوئی عذر اور حیلہ باقی نہیں رہا۔ دوسری طرف ان آیات میں حضور اکرم ﷺ کو ایک گونہ تسلی دی جارہی ہے کہ آپؐ ان کافروں کے کفر و انکار سے دل گرفتہ نہ ہوں کیونکہ آپ ان پر داروغہ مقرر نہیں کئے گئے کہ ان کے عملوں کے بارے میں آپؐ سے کوئی باز پرس ہو۔ آپؐ کے سپرد جو کام کیا گیا وہ صرف تبلیغ ہے جو بحمدللہ آپؐ بخوبی سرانجام فرما رہے ہیں۔ الغرض پیغمبر خدا ﷺ کی امت کے دو طبقے ہیں ایک امت دعوت، جنہوں نے آپ کے پیام کو قبول نہیں کیا اور آپ پر ایمان نہیں لائے۔ ان کیلئے تو آپؐ صرف مبلغ کی شان رکھتے ہیں۔ دوسرا طبقہ امت اجابت یعنی وہ لوگ جو آپ پر ایمان لائے آپؐ کے ہر فرمان کو دل و جان سے قبول کیا۔ ان کیلئے آپؐ مبلغ بھی ہیں، معلم کتاب بھی، مزکی بھی ہیں، معلم اخلاق بھی، مبشر بھی ہیں، مفسر قرآن بھی، اسوۂ حسنہ بھی ہیں مسند ہدایت بھی۔ وثیقہ فلاح بھی ہیں۔ وسیلہ نجات بھی۔ سراج منیر بھی ہیں۔ نور ہدایت بھی۔ آپ کی یہ تمام شانیں گذشتہ عنوان ''حدیث نبویؐ کی حجیت قرآن سے'' کے تحت قرآن مجید کی آیات سے ثابت ہوچکی ہیں۔

دوسرا شبہ اور اس کا جواب

قرآن پاک میں رسول خدا ﷺ کے بعض افعال پر تنبیہ کی گئی ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پیغمبر خدا بھی بعض اوقات غلطی کر جاتا ہے تو پھر مطاع مطلق کیونکر ہوسکتا ہے اور اس کا ہر قول، ہر فعل دین کے باب میں حجت کیسے بن سکتا ہے؟

جواب:- اس شبہ کا تعلق انبیاء کرام علیہم السلام کی عصمت سے ہے اور خدا کے نبی کی عصمت و طہارت اور بے گناہی قرآن وعقل کی روشنی میں پہلے ثابت کی جا چکی ہے۔ ملاحظہ ہو عنوان ''انبیاء علیہم السلام کی عصمت قرآن میں'' عصمت کے دلائل کے اعادہ کی حاجت نہیں ہے۔ جن آیات کی بنا پر یہ شبہ پیدا ہوا ہے صرف ان کی توضیح وتشریح کر دینی کافی ہے۔

آنحضرت ﷺ کی ۲۳ سالہ نبویؐ زندگی میں ہزاروں امور اور واقعات پیش آئے جن پر آپ نے اپنے اجتہاد اور شرح صدر سے فیصلے صادر فرمائے۔ مگر ان میں سے کل پانچ باتیں ایسی ہیں جن پر اللہ تعالیٰ نے تنبیہ فرمائی۔ معترض کے خیال میں تو یہ پانچ باتیں اور ان پر مشتمل چند آیتیں رسول اقدس ﷺ کی عدم معصومیت کی دلیل ہیں۔ لیکن واقع میں یہی تنبیہیں اور یہی آیتیں خدا کے پیغمبرؐ کی عصمت

و بے گناہی کا بہت بڑا ثبوت ہیں۔ وہ اس طرح کہ اول تو ان آیات سے ایک سنت الٰہی کا پتہ چلا کہ جب نبی ﷺ سے کوئی معمولی سے معمولی لغزش بھی ہوتی ہے تو اللہ تعالیٰ خاموشی اختیار نہیں فرماتے بلکہ فوراً اپنے کلام اور وحی جلی کے ذریعہ اس پر تنبیہ اور اس کی اصلاح فرما دیتے ہیں تاکہ پیغمبر کا دامن ہلکی سے ہلکی لغزش سے بھی ملوث نہ رہنے پائے اور امت کی غلطی کا سبب نہ بن جائے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ۲۳ سالہ طویل عرصہ میں حضور ﷺ سے جو ہزاروں اقوال و افعال اور اعمال صادر ہوئے وہ سب اللہ تعالیٰ کی نگاہ میں درست ہیں۔ ورنہ اگر ان میں سے ایک بھی خدا تعالیٰ کو ناپسند ہوتا تو خدا تعالیٰ اپنی اس سنت کے مطابق اس پر ضرور تنبیہ فرما دیتے تو نبی ﷺ کے کسی قول و فعل پر خدائی خاموشی وحی جلی (قرآن) کا سکوت یہ اس کی صحت و صداقت کا ایک نشان ہے اور اس کی حیثیت بمنزلہ وحی کے ہوگئی۔

ان چند آیتوں اور تنبیہوں سے دوسرا یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ پیغمبرانہ اجتہاد میں اگر کوئی لغزش ہوتی ہے تو اس کا مفہوم یہ نہیں کہ نبیؑ بھول چوک سے نیکی کی جگہ بدی اور گناہ کر بیٹھتا ہے بلکہ اس کا مفہوم صرف یہ ہوتا ہے کہ دو اچھی صورتوں میں سے پیغمبرؑ بہترین کو چھوڑ کر بہتر اختیار فرما لیتے ہیں اور اسے اپنے اجتہاد میں بہترین سمجھنے لگتے ہیں اس پر اللہ تعالیٰ تنبیہ فرما کر یہ بتا دیتے ہیں کہ بہترین یہ نہیں بلکہ وہ ہے جسے آپ نے چھوڑ دیا ہے لہٰذا بہتر کی جگہ بہترین اختیار کرو۔ جو کچھ عرض کیا جا رہا ہے اس پر واقعات کا ایک ایک جزو شاہد ہے۔

اجتہاد نبوی ﷺ پر تنبیہ کا پہلا موقع

ہجرت سے قبل مکہ معظمہ میں آنحضرت ﷺ کی مجلس میں قریش کے چند رؤسا حاضر ہوئے۔ آپ ﷺ ان کو اسلام کی دعوت دے رہے تھے۔ توحید کی خوبیاں اور بت پرستی کے نقائص ارشاد فرما رہے تھے اور دل سے آپؐ چاہتے تھے کہ کسی طرح یہ امیر لوگ مسلمان ہو جائیں تاکہ مکہ میں اسلام کی اشاعت بلا روک ٹوک ہو۔ اسی اثنا میں حضرت عبداللہ ابن اُمِ مکتوم رضی اللہ عنہ نابینا مخلص صحابی دربار نبویؐ میں حاضر ہوئے محل اور موقع کا لحاظ کئے بغیر کچھ آپ سے دریافت کیا مگر آنحضرتؐ نے ان کی طرف گوشۂ التفات نہ فرمایا۔ آپ کو ان کا یہ بے محل سوال کرنا ناگوار گزرا۔ آپ چیں بہ جبیں ہوگئے۔ اس پر سورہ عبس کی ابتدائی چند آیتیں بطور شکوہ اور تنبیہ کے نازل ہوئیں۔

غور فرمائیے۔ یہاں دو صورتیں تھیں۔ حضور ﷺ نے پہلے اپنے اجتہاد سے ایک صورت اختیار

فرمائی۔ مگر اللہ تعالیٰ نے تنبیہ فرما کر دوسری صورت کی تلقین فرمائی۔ آپ سراپا دعوت اسلام تھے۔ رات دن آپ کو یہی فکر رہتا تھا کہ کسی طریقہ سے تمام لوگ مشرف باسلام ہو جائیں اور جہنم سے نجات پائیں۔ مکہ کے مغرور و متکبر امراء کو تبلیغ کرنے کا موقع کم میسر آتا تھا اب جب کہ وہ امراء خود ہی دربار رسالت میں آموجود ہوئے تو آپ نے تبلیغ اسلام کیلئے اس موقع کو غنیمت سمجھا۔ آپ کو معلوم تھا کہ حضرت عبداللہ ابن ام مکتومؓ ایک مخلص صحابی ہیں جو ہر طرح آپ کی خاطر اور اسلام کیلئے نثار ہونے کو تیار ہیں۔ اگر اس وقت ان کی بات کا جواب نہ دیا تو کوئی حرج نہیں۔ لیکن اگر کفار سے بے التفاتی برتی اور وہ ناگواری لیکر اٹھ چلے گئے تو مکہ کے عوام پر اس کا برا اثر پڑے گا۔ تبلیغ اسلام میں اور رکاوٹیں پیدا ہوں گی اس صورت حال کے پیش نظر آپ نے ان صحابی کی طرف خاص التفات نہ فرمایا۔ اب آپ ہی بتایئے اس صورت کے اختیار کرنے میں کون سا جرم لازم آتا ہے۔ بلکہ یہ ساری کوشش اسلام کی اشاعت کی خاطر ہو رہی ہے جو بہت بڑی عبادت ہے۔ یہ وہ مقدس فریضہ ہے جس کیلئے انبیاء علیہم السلام مبعوث ہوتے ہیں۔ لیکن علام الغیوب کے علم میں دوسری صورت اس سے اہم اور زیادہ مفید تھی کہ ان رؤسا کو چھوڑ کر مخلص صحابیؓ کی طرف توجہ مبذول فرمائی جاتی وہ اس لئے کہ اسلام کی اصولی بنیادوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس کے نزدیک امیر و غریب۔ آقا اور غلام اور اونچے نیچے سب برابر ہیں۔ بینا و نابینا بہ یک وقت اسلام اور پیغمبر اسلامؐ سے مستفید ہو سکتے ہیں۔ اختیار کردہ صورت سے ایک ظاہر بیں معاملہ کی ظاہری سطح کو دیکھ کر اس دھوکہ میں مبتلا ہو سکتا تھا اور کج باطن عنصر دوسروں کو اس مغالطہ میں ڈال سکتا تھا کہ (معاذ اللہ) اسلام کا پیغمبرؐ شکستہ حال غریبوں اور دینداروں سے زیادہ امیروں، تونگروں اور دنیا داروں کی طرف التفات فرمایا کرتا ہے۔ اس کے دربار میں فقیر سے زیادہ غنی کی آؤ بھگت ہوتی ہے۔ اس مہمل خیال سے اسلام کو جو نقصان پہنچ سکتا ہے وہ اس نفع سے کہیں بڑھ کر ہے جو چند متکبرین کے اسلام لانے سے متوقع تھا۔ (سیرۃ النبی ص۱۲۷ ج۴ علامہ سید سلیمان ندویؒ و حواشی قرآنیہ علامہ شبیر احمد عثمانیؒ)

بہر کیف یہاں معاملہ کے دو پہلو تھے اور دونوں اپنے اپنے درجہ میں شرعاً و عقلاً درست تھے بلکہ موجب اجر تھے مگر پہلا بہتر تھا تو دوسرا بہترین تھا۔ پیغمبرانہ اجتہاد میں بہترین کی جگہ بہتر نے لے لی تھی۔ تو وحی قرآن نے تنبیہ کر کے بہترین کی تلقین کر دی۔

یہ ہے خدا تعالیٰ کے رسول ﷺ کی اجتہادی لغزش کی حقیقت اور اس پر تنبیہ الٰہی کی اصلیت، کیا یہ بھی عصمت و بے گناہی کی کوئی ضد اور نقیض ہے کہ اس کے وقوع سے عصمت مشکوک ہوئی جاتی

ہے۔ نہیں ہرگز نہیں۔

حضرت حکیم الامت قدس سرہٗ نے ان آیات کو جو توجیہ فرمائی ہے وہ اپنی جامعیت و وضاحت اور اختصار کے لحاظ سے آب زر سے لکھنے کے قابل ہے اور وہ یہ ہے:

''ان آیات میں آپ کی اجتہادی لغزش پر آپ کو مطلع کیا گیا ہے۔ منشا اس اجتہاد کا یہ تھا کہ یہ امر تو متیقن اور ثابت ہے کہ اہم مقدم ہوتا ہے۔ آپ نے کفر کی اشدیت کو موجب اہمیت سمجھا۔ جیسے دو بیماروں میں ایک کو ہیضہ اور دوسرے کو زکام ہے تو صاحب ہیضہ کا علاج مقدم ہوگا اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ اشد ادمرض اس وقت موجب اہمیت ہے جب مریض علاج کا مخالف نہ ہو۔ ورنہ طالب علاج ہونا موجب اقدمیت و اہمیت ہوگا گو مرض خفیف ہو------'' (بیان القرآن)

الغرض خدا تعالیٰ کے نبی ﷺ کی اجتہادی لغزش محض ترک اولی کا نام ہے۔ جیسا کہ تنبیہ کے پہلے موقع کی توضیح وتشریح سے واضح ہے۔ یہی کیفیت باقی چار مقامات کی بھی معلوم ہوتی ہے مثلاً پیغمبرانہ اور فطری عفو و کرم کے تقاضے سے جنگ[۱] کے اسیروں کو رہا کر دینا اور زر فدیہ لے کر ملک کے دفاع کو مضبوط کرنا یا جنگ[۲] کی شرکت سے کسی کو معافی دے دینا یا ایک[۳] مخلص مومن کی خاطر اس کے منافق باپ کی نماز جنازہ پڑھنا یا بعض[۴] ازواج مطہرات کی رضا مندی کیلئے کسی مباح چیز کے استعمال نہ کرنے کا عہد کر لینا کون سا گناہ ہے کہ ان کے ارتکاب سے نبی کریم ﷺ کے دامن عصمت کے داغدار ہونے کا شبہ کیا جا سکے۔ ہاں علام الغیوب کے علم غیب میں اس وقت یہ امور خلاف اولی تھے اس لئے تنبیہ فرمائی گئی۔ یہی خلاف اولی جب تک دنیا کا کوئی عامی انسان اختیار کرتا ہے تو شکوہ پیدا نہیں ہوتا مگر جب اسے خدا کا کوئی نبیؑ اختیار کرتا ہے تو چونکہ خدا تعالیٰ کے ہاں ان کا مرتبہ بہت بلند ہوتا ہے۔ ان کی سیرت پوری دنیا کے انسانوں کیلئے اسوۂ حسنہ (بہترین نمونہ) کا درجہ رکھتی ہے۔ ''حسنات الابرار سیئات المقربین'' کے اصول کے تحت کہیں اس خلاف اولی مگر جائز امر کو ذنب سے کہیں خطیئۃ سے کہیں عصیان سے کہیں ظلم سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ پھر اس پر کہیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے استغفار کا حکم ہوتا ہے اور کہیں پیغمبر از خود استغفار کرتا ہے۔ عصمت کے قطعی اور یقینی دلائل کی وجہ سے ان الفاظ کا حقیقی معنی لینا متعذر و محال ہے۔ اس لئے یہاں ان کا اطلاق از قبیل مجاز ہوگا۔

---

(۱)ماکان لنبی ان یکون له اسری الآیة (انفال). (۲)عفا الله عنك لم اذنت لهم الآیة (توبة). (۳)و لا تصل علی احد منهم الآیة (توبة). (۴)یا أیها النبی لم تحرم ما احل الله لك (تحریم). اس کی مفصل بحث سیرت النبیؐ میں ص۱۲۷ و ما بعدہ میں ہے۔

تیسرا شبہ اور اس کا جواب

قرآن ایک جامع اور کامل کتاب ہے تبیانا لکل شیء (نحل) قرآن ہی شان ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن پاک میں ہر چیز کا بیان ہے لہٰذا اس کے ہوتے ہوئے کسی اور کتاب یا حدیث وغیرہ کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

جواب:- اگر قرآن مجید کے جامع و کامل ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اس میں اسلام کے تمام اصول وقواعد اور فروعات و جزئیات جن سے قیامت تک آنے والے لوگوں کو واسطہ پڑتا رہے گا۔ یہ سب کے سب پورے بسط و تفصیل کے ساتھ قرآن پاک میں بیان کر دیئے گئے ہیں۔ اس لئے اب کسی اور کتاب یا قرآن کی شرح کی کوئی حاجت نہیں تو ظاہر ہے کہ یہ معنی لینا بالکل غلط، واقعہ کے خلاف ہے۔ قرآن میں نماز کا حکم تو بار بار آیا ہے مگر اس کی پوری تفصیل کہیں بھی نہیں فرمائی گئی۔ روزہ اور زکوۃ کا ذکر تو متعدد دفعہ ہوا ہے مگر ان کے تمام جزئیات بیان نہیں فرمائے گئے۔ حقیقت میں قرآن کی جامعیت و کاملیت کا مطلب یہ ہے کہ یہ کتاب اسلام کے تمام اصول وضوابط کو جامع ہے۔ عقائد و ایمانیات پوری تفصیل سے اس میں بیان کئے گئے ہیں۔ عبادات و اخلاق اور معاملات کے بنیادی قواعد پر اس کتاب میں پوری روشنی ڈالی گئی ہے، زندگی کے ہر شعبہ، حیات انسانی کے ہر گوشہ کے متعلق ایسی کلی ہدایات یہ کتاب پیش کرتی ہے جن سے قیامت تک پیش آنے والی لاکھوں جزئیات کا حکم مستنبط ہوسکتا ہے۔ الغرض یہ کتاب اصول کو جامع ہے اور فروع کا اس سے استنباط و استخراج ہوسکتا ہے۔

پھر قرآن پاک نے خود بتلایا کہ اس کے اصول کی تشریح، مجمل کی تفصیل اور مبہم کی تبیین و توضیح اور استنباط کا حق سب سے پہلے اس ذات کو پہنچتا ہے۔ جن کے قلب منور پر وہ اترا ہے اور جن کا سینہ صافی معارف الہیہ، علوم تشریعیہ کا سب سے بڑا مرکز و منبع ہے۔

چنانچہ ارشاد ہے:

وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ (نحل:۴۴)

''اور ہم نے آپؐ پر ذکر (قرآن) اتارا تا کہ آپؐ کھول کر بیان کریں لوگوں کے واسطے اس کتاب کو جو ان کیلئے اتاری گئی۔''

اسی تبیین نبوی، استنباط پیغمبری کا دوسرا نام حدیث نبوی ہے۔ لہذا اگر قرآن ایک معجز متن ہے تو حدیث اس کی مفصل شرح۔ قرآن ایک دستور کلی ہے تو حدیث اس کا قانون تفصیلی۔ حدیث کے بغیر

قرآن کا تبیانا لکل شیء، ہونا ایک عقدۂ لا ینحل نظر آتا ہے۔ اس مضمون کی زیادہ تفصیل سابقہ اوراق میں گزر چکی ہے۔ ملاحظہ ہو عنوان ''حدیث نبویؐ کی ضرورت۔''

چوتھا شبہ اور اس کا جواب

اگر حدیث شرعی حجت ہوتی تو آنحضرت ﷺ نے جیسے قرآن پاک لکھوایا تھا ویسے حدیث بھی لکھواتے مگر آپ ﷺ نے حدیث کی تحریر و کتابت کا کوئی انتظام و اہتمام نہیں فرمایا بلکہ برعکس حدیث لکھنے سے آپؐ نے منع فرمایا۔ صحیح مسلم میں حضور پاک ﷺ کا ارشاد منقول ہے۔

لا تکتبوا عنی غیر القرآن و من کتب عنی غیر القرآن فلیمحه (ص ۴۱۴ ج ۲)

''کہ مت لکھو مجھ سے قرآن کے علاوہ اور جس نے لکھا ہو مجھ سے قرآن کے سوا تو چاہئے کہ وہ اسے مٹا ڈالے۔''

نیز تذکرۃ الحفاظ ص ۵ ج ۱ کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے پانچ سو حدیثوں کا ایک مجموعہ لکھا پھر اس کو جلا دیا۔ اسی طرح حضور اقدس کے خلیفہ ثانی حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے بھی حدیث نبوی لکھنے کا ارادہ کیا مگر یہ فرما کر **لا البس کتاب اللہ بشیء ابدا** کتابت حدیث کا ارادہ ترک کر دیا (تدریب الراوی ص ۱۵۱) اس سے معلوم ہوا کہ حضرت صدیقؓ و فاروقؓ بھی حدیث کی حجیت اور جواز کتابت کے قائل نہیں تھے۔

جواب:- رسول پاک ﷺ ہمیشہ **الاهم فالاهم** کے شرعی و عقلی اصول کو مدنظر رکھ کر احکام صادر فرمایا کرتے تھے۔ حدیث بے شک شرعی و دینی دلائل میں سے ایک وزنی دلیل ہے مگر قرآن کریم سے بہرحال اس کا درجہ کم ہے۔ قرآن کریم میں معانی کی طرح الفاظ بھی مطلوب و مقصود بالذات ہیں کہ ان کے ساتھ بھی بہت سے دینی احکام کا تعلق ہے مثلاً نماز میں قرات قرآن کا فرض ہونا وغیرہ لیکن حدیث میں اصل مطلوب معانی ہی ہیں الفاظ صرف معانی معلوم کرنے کیلئے بالواسطہ مقصود ہیں۔ بہرکیف قرآن کا مرتبہ حدیث سے زیادہ ہے۔ اسی لئے آنحضرت ﷺ نے سب سے پہلے قرآن مجید کی حفاظت و کتابت کا اہتمام فرمایا۔ کاتبین وحی مقرر فرمائے۔ جب قرآن کا کوئی حصہ نازل ہوتا تو فوراً آپ کاتب وحی سے اسے نوٹ کرا دیتے۔ حدیث چونکہ قرآنی احکام کی عملی تشکیل تھی آنحضرتؐ نے اس کی حفاظت کے سلسلہ میں سب سے پہلے اس پر زور دیا کہ عملاً اس کو محفوظ کیا جاوے۔ فرمایا **صلوا کما رأیتمونی اصلی** کہ ''تم نماز پڑھو جیسے مجھے نماز پڑھتا دیکھتے ہو'' اور فرمایا:

من رغب عن سنتی فلیس منی. (بخاری و مسلم)

''جس نے میری سنت سے منہ موڑا وہ مجھ سے نہیں ہے۔''

اور فرمایا:

ترکت فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بھما کتاب اللہ و سنۃ رسولہ (مؤطا امام مالکؒ)

''کہ میں تم میں دو چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں جب تلک تم ان کو تھامے رہو گے ہرگز گمراہ نہیں ہوگے (ایک) اللہ کی کتاب اور (دوسری) اس کے رسولؐ کی سنت۔''

اور ظاہر بات ہے کہ عملی حفاظت لفظی حفاظت سے زیادہ پختہ اور مضبوط ہوتی ہے، اس کے ساتھ آپ نے حدیث کے یاد کرنے اور دوسروں تک پہنچانے کی ترغیب دی۔ آپ ﷺ نے فرمایا:

نضر اللہ عبدا سمع مقالتی فحفظھا و وعاھا و اداھا کما سمع (مشکوۃ شریف ص۲۷ بحوالہ ترمذی و دیگر)

''اللہ تعالیٰ تروتازہ رکھے اس بندہ کو جو میری بات سنے اور اس کو خوب یاد رکھے اور اس کو پہنچا دے جس طرح سنی۔''

بلکہ آگے چل کر آپ ﷺ نے حدیث کی حفاظت و روایت کو لازم قرار دیا۔

حجۃ الوداع کے موقع پر آپ ﷺ نے وہ مشہور تاریخی خطبہ دیا جس کا ایک ایک کلمہ اسلام کا مستقل اصول ہے اور پھر فرمایا:

الا فلیبلغ الشاھد الغائب (صحاح)

''خبردار جو حاضر ہے وہ غیر حاضر کو پہنچاتا جائے۔''

رہ گیا کتابتِ حدیث کا مسئلہ تو بے شک آپؐ نے ابتدا میں حدیث لکھنے سے منع[1] فرمایا تاکہ حدیث قرآن کے ساتھ خلط ملط نہ ہو جائے۔ جب قرآن کی لفظی حفاظت سے اطمینان ہوگیا تو آپؐ نے حدیث لکھنے کا شوق رکھنے والے صحابہؓ کو حدیث لکھنے کی اجازت مرحمت فرمادی جیسا کہ گزر چکا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں۔

قلت یا رسول اللہ اکتب کل ما اسمع منک قال نعم قلت فی الرضا و الغضب قال

(۱) یہ منع کرنا گویا کہ ایسا تھا جیسا کہ ایک اہم کام کی تکمیل کیلئے دوسرے اہم کام سے طالب کو روک دیا جاتا ہے۔ مثلاً ایک طالب علم قرآن مجید یاد کر رہا ہے تو اس کو قرآن مجید کا ترجمہ وتفسیر پڑھنے سے استاذ صاحب روک دیتا ہے تاکہ حفظ کا کام پایۂ تکمیل کو پہنچ جائے روکنے کا مقصد یہ نہیں کہ ترجمہ وتفسیر قرآن غیر ضروری ہے۔

نعم فانی لا اقول فی ذالک کله الا حقا. (ابو داؤد و دیگر)

"میں نے عرض کیا یا رسول اللہ کیا وہ سب کچھ جو میں آپؐ سے سنتا ہوں لکھ لیا کروں؟ حضور ﷺ نے فرمایا ہاں۔ میں نے عرض کیا خوشی اور غصہ دونوں حالتوں کی باتوں کو لکھ سکتا ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا جی ہاں! کیونکہ میں ان تمام حالات میں حق کے سوا کچھ نہیں کہتا۔"

بلکہ بعض اوقات حضور ﷺ نے حدیث لکھنے کا حکم فرمایا۔ چنانچہ فتح مکہ کے دن آپؐ نے ایک بلیغ اور طویل خطبہ دیا۔ ابو شاہ یمنیؓ نے اس کے لکھوانے کی درخواست کی تو آپؐ نے صحابہ کرامؓ کو حکم دیا: **اکتبوا لابی فلان** (بخاری) "کہ ابی فلاں کیلئے لکھو۔" وفات سے چار پانچ روز قبل آپؐ نے فرمایا کہ قلم دوات لاؤ تا کہ میں تمہارے لئے ایک کتاب لکھوا دوں تا کہ تم میرے بعد گمراہ نہ ہو (بخاری) ظاہر ہے یہ لکھوانا حدیث کا لکھوانا تھا جو کسی مصلحت کی وجہ سے ملتوی کر دیا گیا۔ عہد نبویؐ اور عہد صحابہؓ میں حدیث کے لکھے جانے پر ۵۷ مستند شواہد "کتابت حدیث" کے عنوان کے تحت سابقہ اوراق میں لکھے جا چکے ہیں۔ ان پر پھر ایک مرتبہ نگاہ ڈالیئے۔ جس حدیث کی طرف شبہ میں توجہ دلائی گئی ہے۔ اگر وہ پوری حدیث سامنے آجائے تو شبہ کے اکثر اجزاء خود بخود مٹ جائیں گے۔ وہ حدیث یہ ہے:

عن ابی سعید الخدریؓ ان رسول اللہ ﷺ قال لا تکتبوا عنی غیر القرآن و من کتب عنی غیر القرآن فلیمحه و حدثوا عنی و لا حرج. (مسلم کتاب الزھد باب التثبت فی الحدیث و حکم کتابة العلم، ص ۴۱۴ ج ۲)

"حضرت ابو سعید خدریؓ راوی ہیں کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ مجھ سے سوا قرآن کے کچھ نہ لکھو اور جس نے مجھ سے قرآن کے سوا کچھ لکھا ہو وہ مٹا دے اور مجھ سے حدیث بیان کرو اس میں کوئی حرج نہیں۔"

معترضین، حدیث کے صرف پہلے حصہ کو نقل کر کے اعتراض جڑ دیتے ہیں اور آخری حصہ کو نقل نہیں کرتے کیونکہ اس میں حدیث کے بیان کرنے کی اجازت کا ذکر ہے جس سے حدیث کی حجیت پر روشنی پڑتی ہے۔ اگر حدیث حجت نہ ہوتی تو آنحضرت ﷺ "**و حدثوا عنی**" کیوں ارشاد فرماتے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے کسی مصلحت سے پہلے حدیث کے صرف بیان کرنے پر اکتفا کا حکم فرمایا تھا اور کتابت حدیث سے منع فرمایا تھا جب وہ مصلحت پوری ہوگئی تو آپؐ نے حدیث لکھنے کی بھی اجازت دے دی بلکہ بسا اوقات حسب ضرورت اس کے لکھنے کا بھی حکم فرمایا۔ حدیث لکھنے کی

اجازت و حکم آپ ؐ کی زندگی کے آخری ایام کا واقعہ ہے جو کتابت حدیث کی ممانعت کیلئے ناسخ ہے۔

حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کا حدیث پر عمل

حضرت صدیق اکبرؓ کے متعلق پیش کردہ روایت پر غور کرنے سے پہلے ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ حضرت صدیق اکبرؓ کا حدیث نبویؐ کے بارے میں نظریہ اور طرز عمل کیا تھا۔ آیا آپ حدیث نبویؐ کو شرعی حجت سمجھتے تھے اور اس پر خود عمل بھی فرماتے تھے یا نہ۔ تو تواتر کے ساتھ ثابت ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ بلکہ تمام صحابہ کرامؓ حدیث نبویؐ کو حجت شرعیہ سمجھتے تھے اور اس پر نہایت پختگی کے ساتھ عمل کرتے تھے۔ چند شواہد ملاحظہ فرمایئے:

(۱) حضرت صدیق اکبرؓ کے پاس ایک عورت آئی اور اس نے اپنے پوتے کے ترکہ سے میراث لینے کی درخواست کی۔ آپ نے فرمایا **ما اجد لك فی کتاب اللہ شیئا و ما علمت ان رسول اللہ ﷺ ذکر لك شیئا.** یعنی میں تیرے لئے نہ تو کتاب اللہ میں کوئی حکم پاتا ہوں اور نہ رسول اللہ ﷺ کا کوئی فرمان مجھ کو اس بارہ میں معلوم ہے۔ پھر حضرت صدیق اکبرؓ نے اس کے متعلق لوگوں سے دریافت کیا۔ حضرت مغیرہؓ نے اٹھ کر عرض کیا کہ مجھے معلوم ہے کہ حضور اکرم ﷺ وادی کو چھٹا حصہ دلواتے تھے۔ اس پر حضرت صدیق اکبرؓ نے مزید احتیاط کیلئے موید طلب کیا۔ حضرت محمد بن مسلمہؓ نے حضرت مغیرہؓ کی تائید کی تو حضرت صدیق اکبرؓ نے اس روایت کے مطابق فیصلہ نافذ فرمایا۔ یاد رہے کہ یہ اسی کتاب کی روایت ہے جس سے معترض نے اعتراض کی روایت نقل کی ہے (تذکرہ ص۳ جلد نمبر۱)

(۲) **ان ابا بکر اذا نزلت بہ قضیۃ لم یجد لھا فی کتاب اللہ اصلا و لا فی السنۃ اثرا فقال اجتھد برائی.** (طبقات ابن سعد ص۱۳۶ ج۳)

''حضرت ابو بکرؓ جب آپ کو ایسی صورت حال پیش آتی۔ جس کے متعلق نہ آپ کو کتاب اللہ میں کوئی اصل ملتی اور نہ سنت میں اس کیلئے کوئی اثر ملتا تو فرماتے، اب میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔''

(۳) مسند دارمی میں یہ روایت منقول ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ کے سامنے جب کوئی مقدمہ پیش ہوتا تو کتاب اللہ میں نظر فرماتے اگر اس میں حکم پاتے تو اسی کے موافق فیصلہ فرماتے اور اگر کتاب اللہ میں کوئی حکم نہ پاتے لیکن رسول اللہ ﷺ سے اس کے بارہ میں کوئی سنت معلوم ہوتی تو اس پر فیصلہ دیتے۔

(۴) حضور اقدس ﷺ کی وفات کے بعد جب آپؐ کے دفن کے بارے میں اختلاف ہوا کہ

کہاں دفن کریں تو حضرت صدیقؓ نے فرمایا۔ میں نے حضور ؐ سے سنا کہ جس جگہ اللہ کے نبیؑ کی روح قبض ہوتی ہے اسی جگہ اس کو دفن کیا جاتا ہے (موطا، ابن ماجہ) تمام صحابہ کرامؓ نے یہ حدیث سن کر اس کو قبول کیا۔

(۵) حضرت فاطمہؓ نے جب حضورؐ کے وصال کے بعد میراث کا مطالبہ کیا۔ حضرت صدیقؓ نے جواب میں حضورؐ کی حدیث پیش فرمائی کہ انبیا علیہم السلام کے مال کی میراث تقسیم نہیں ہوتی (صحاح)۔

الغرض حضرت صدیقؓ کا عمل بالحدیث تواتر سے ثابت ہے جس کا انکار نہیں کیا جا سکتا رہ گئی ۵۰۰ حدیث کے مجموعہ کے جلانے کی روایت۔ تو جہاں سے یہ روایت لی گئی ہے (یعنی تذکرۃ الحفاظ ص۵ ج۱) وہیں اس روایت کے بعد صاحب تذکرہ نے لکھا ہے "لا یصح ذالک" کہ یہ روایت صحیح نہیں ہے۔ افسوس ہے کہ معترضین پہلی کتابوں سے اعتراض کی بات تو نقل کر دیتے ہیں لیکن انہی کتابوں میں اعتراض کے متصل جو جواب ہوتا ہے اس کے نقل کرنے کی زحمت گوارا نہیں فرماتے۔ تاکہ قارئین کے سامنے حق بات نہ کھل جائے۔ یہ رویہ انصاف و دیانت کے بالکل خلاف ہے۔ اگر اعتراض کرنے کا شوق ہو تو سوال و جواب دونوں نقل کر کے اور جواب الجواب لکھ کر اعتراض کو باقی دکھایا جائے۔ جواب چھوڑ کر صرف سوال نقل کر دینا اور اس کو اپنا کارنامہ سمجھنا نہایت مذموم اور شرمناک طریقہ ہے۔ بہرحال ۵۰۰ حدیث کے جلانے کی روایت صحیح نہیں ہے۔ ایسی غیر صحیح روایت کو لے کر حجیت حدیث کے قطعی، یقینی دلائل کا انکار کرنا معترض کی انصاف پسندی، دیانت، حق پرستی کا دوسرا ثبوت ہے۔ اس کے علاوہ بفرض غلط اگر یہ جلانا کسی صحیح سند سے ثابت بھی ہو جائے تو اس کی بنا انکار حدیث نہیں بلکہ ایک دوسری وجہ ہے جو اسی روایت میں مذکور ہے اور وہ یہ ہے:

خشیت ان اموت و ھی عندی فیکون فیھا احادیث عن رجل قد ائتمنتہ و وثقتہ و لم یکن کما حدثنی فاکون قد نقلت ذالک۔ فھذا لا یصح۔

"مجھے اندیشہ ہوا کہ میں مر جاؤں اور حدیثوں کا مجموعہ میرے پاس رہ جائے (بایں طور) کہ اس مجموعہ میں ایسے شخص کی حدیثیں بھی ہوں، جس کو میں نے امین سمجھا اور اس پر اعتماد کیا مگر جو کچھ اس نے مجھ سے بیان کیا بات ویسی نہ ہو اور میں نے اس کو نقل کر دیا ہو ایسا کرنا درست نہ ہوگا۔"

اس تصریح کے بعد بھی یہ کہے جانا کہ جلانے کی وجہ انکار حدیث تھی۔ بہت بڑی جسارت ہے۔ انکار حدیث تو چہ جائے برعکس اس روایت سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ حجیت حدیث

اور کتابت حدیث دونوں کے قائل تھے۔ ورنہ دس بیس نہیں پانچ سو حدیث کے مجموعہ کے لکھنے کی کیوں زحمت گوارا فرماتے جیسے معترض کہتا ہے اگر صورت حال ویسے ہوتی تو اول تو آپ معاذ اللہ اس فضول کام کو ہاتھ ہی نہ لگاتے اگر بھول چوک سے لگا بیٹھے تھے تو جلانے کی وجہ یہ بیان فرماتے کہ حدیث حجت نہیں یا اس کا لکھنا درست نہیں اس لئے میں نے جلا دی ہے۔ مگر معاملہ برعکس ہے۔ تو یہ جلانا محض احتیاط کی بنا پر تھا جو حدیث نبویؐ کی عظمت و اہمیت کی بڑی دلیل ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا طرز عمل

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا حدیث نبوی پر عمل کرنا بھی تواتر اور قطعی شواہد سے ثابت ہے۔ حافظ ابن قیمؒ نے حضرت صدیق اکبرؓ کا یہ طرز عمل لکھا ہے کہ کتاب اللہ کے بعد حدیث پر اعتماد فرماتے۔ اگر کتاب و سنت میں کوئی مسئلہ نہ ملتا تو صحابہؓ سے دریافت فرماتے۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ کے متعلق لکھتے ہیں:

و کان عمرؓ یفعل ذالک فاذا اعیاه ان یجد ذالک فی کتاب اللہ و السنة سأل هل کان ابو بکرؓ قضی فیه بقضاء فان کان لابی بکرؓ قضاء قضی به و الا جمع علماء الناس و استشارهم فاذا اجتمع رأیهم علی شیء قضی به (اعلام الموقعین ص ۱۷ ج ۱)

''حضرت عمرؓ بھی ایسا ہی کیا کرتے تھے۔ جب کتاب و سنت میں مسئلہ نہ ملتا تو دریافت فرماتے کہ حضرت ابوبکرؓ نے اس بارہ میں کوئی فیصلہ فرمایا ہے۔ اگر حضرت صدیقؓ کا کوئی فیصلہ مل جاتا تو حضرت فاروقؓ اس پر فیصلہ دیتے ورنہ علماء صحابہؓ کو جمع کر کے مشورہ فرماتے جس بات پر ان کی رائے متفق ہو جاتی اسی کے موافق فیصلہ فرماتے۔''

شبہ میں جس روایت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ روایت یہ ہے:

عن عروة بن الزبیرؓ ان عمر بن الخطابؓ اراد ان یکتب السنن فاستشار فی ذالک اصحاب رسول اللہ ﷺ فاشاروا علیه ان یکتبها فطفق عمرؓ یستخیر اللہ فیها شهرا ثم اصبح یوما و قد عزم اللہ له فقال انی کنت اردت ان اکتب السنن و انی ذکرت قوما کانوا قبلکم کتبوا کتبا فاکبوا علیها و ترکوا کتاب اللہ و انی و اللہ لا البس کتاب اللہ بشیء ابدا. (تدریب الراوی صفحه ۱۵۱ ---- بحواله مدخل بیهقی، جامع بیان العلم ص ۶۴ ج ۱)

''حضرت عروۃ بن زبیرؓ راوی ہیں کہ حضرت عمرؓ نے احادیث و سنن کے لکھنے کا ارادہ کیا۔ اس بارہ

میں صحابہ کرامؓ سے مشورہ لیا تو سب نے احادیث کے لکھنے کا مشورہ دیا۔اس کے بعد حضرت عمرؓ اس بارہ میں مہینہ بھر استخارہ فرماتے رہے۔ ایک روز صبح کو اٹھے اللہ تعالیٰ نے ایک جانب کا عزم آپ کے دل میں پیدا فرما دیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ میں سنن نبویہ کی کتابت کا ارادہ کر چکا تھا لیکن مجھے ایک گذشتہ قوم کا خیال آیا۔ جس نے کتابیں لکھیں اور ان پر اس قدر جھکے کہ اللہ کی کتاب چھوڑ بیٹھے۔ خدا کی قسم! میں کتاب الٰہی کو کسی چیز کے ساتھ کبھی نہیں ملاؤں گا۔''

یہ روایت صاف بتا رہی ہے کہ حضرت فاروق اعظمؓ اور تمام صحابہؓ حدیث نبوی کو دینی حجت اور اس کی کتابت وتحریر کو مفید اور موجب سعادت سمجھتے تھے۔ اسی واسطے آپ کے دل میں تحریر حدیث کا داعیہ پیدا ہوا اور صحابہؓ سے مشورہ لیا سب نے لکھنے کا مشورہ دیا۔ پھر حضرت فاروقؓ نے اس کام کی اہمیت و عظمت کی وجہ سے دن دو دن نہیں پورا ایک مہینہ استخارہ کیا۔لیکن پھر آپ کو دوسرا خیال آیا کہ بے شک کتابت حدیث ایک عظیم مصلحت اور اہم کام ہے مگر اس کے ساتھ ایک مفسدہ کا اندیشہ بھی ہے، دفع مضرت کے پہلو کو جلبِ منفعت پر ترجیح دیتے ہوئے یہ ارادہ ترک فرمایا کہ مبادا کسی وقت قاصر الفہم لوگ صحیفہ سنت کو مصحف قرآنی کے مماثل و مشابہ نہ سمجھ بیٹھیں اور قرآن کے ساتھ حدیث کو بالکل خلط ملط نہ کر دیں۔ معاذ اللہ اگر آپ حدیث نبوی کو حجت نہیں سمجھتے تھے اور اس کے لکھنے کو جائز نہیں سمجھتے تھے تو ایک ناجائز کام کا ارادہ ہی کیوں فرمایا اور صحابہ کرامؓ سے مشورہ کیوں لیا پھر سب نے لکھنے کا مشورہ کیوں دیا اس کے بعد مہینہ بھر آپؓ نے استخارہ کیوں کیا اور دوسرے مقامات پر آپ خود حدیث پر عمل کیوں فرماتے تھے اور حدیث کے مطابق فیصلے کیوں دیتے تھے؟

پانچواں شبہ اور اس کا جواب

اکثر حدیثیں خبر واحد کے درجہ کے ہیں، اور خبر واحد دلیل ظنی ہے اور ظنی چیز کا دین وشریعت میں اعتبار نہیں ہے:

جواب:- جواب سے پہلے تمہیدی طور پر چند باتیں پیش نظر رکھ لیجئے۔ ایک یہ کہ:

حدیث کی تقسیم

حدیث دو قسم ہے۔ خبر متواتر۔ خبر واحد۔ خبر متواتر وہ حدیث ہے جس کے روایت کرنے والے ہر زمانہ میں اس قدر کثیر ہوں کہ ان سب کے جھوٹ پر اتفاق کر لینے کو عقل سلیم محال سمجھے اور خبر

واحد وہ حدیث ہے جس کے راوی اس قدر کثیر نہ ہوں (خیر الاصول ص ۳)

تو خبر واحد کا مطلب یہ نہیں کہ اس کا راوی اور ناقل صرف ایک ہو جیسا کہ اس کے لغوی معنی سے مفہوم ہوتا ہے بلکہ خبر واحد وہ ہے جس کے نقل کرنے والے کسی دور میں حد تواتر سے کم ہو جائیں۔ خواہ وہ ایک ہو یا دو یا تین یا کم وبیش۔

پھر خبر واحد راویوں کی تعداد کے اعتبار سے تین قسم ہے۔ مشہور، عزیز، غریب

مشہور وہ حدیث ہے جس کے راوی ہر زمانہ میں تین سے کم کہیں نہ ہوں۔

عزیز وہ حدیث ہے جس کے راوی ہر زمانہ میں دو سے کم کہیں نہ ہوں۔

غریب وہ حدیث ہے جس کا راوی کہیں نہ کہیں ایک ہو (خیر الاصول)۔ دوسری بات یہ ہے:

ظن کی بحث

کہ ظن کا اطلاق کبھی محض اٹکل اور بے سند خیال پر بھی ہوتا ہے۔ جس کی پیروی مذموم ہے۔ اور کبھی "جانب راجح" بلکہ یقین پر بھی ہوتا ہے جس کی اتباع جائز بلکہ بعض اوقات واجب ہوتی ہے۔ قرآن پاک میں ظن کا لفظ دونوں طرح مستعمل ہوا ہے۔

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ (حجرات:۱۵)

"اے اہل ایمان بہت گمان کرنے سے بچا کرو کیونکہ بعض گمان گناہ ہوتے ہیں۔"

اس آیت میں ظن سے مراد بے سند خیال ہے۔ قرآن کریم نے جہاں کہیں بھی کفار اور منافقین کی تردید کرتے ہوئے ان کے ظن کی مذمت کی ہے وہاں ظن کے معنی بے سند اور بے دلیل خیال کے ہیں کہ ان کے نظریات محض ڈھکو سلے، بے دلیل اوہام و خیالات ہیں۔ ان کے پاس کوئی صحیح دلیل اور علمی سند نہیں ہے۔ ایک مقام پر فرمایا:

(۱) وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا (نجم:۲۸)

"اور ان کو اس کا کچھ علم نہیں۔ صرف خیالات پر چلتے ہیں اور محض خیال حق کی جگہ کارآمد نہیں ہوتا۔"

(۲) وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (جاثیہ:۲۴)

"اور ان کو اس کا کچھ علم نہیں ہے۔ وہ محض اٹکل پچو سے کام لیتے ہیں۔"

(۳) مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ (نساء:۱۵۷)

''ان کو اس کا کچھ علم نہیں ہے بجز خیال کی پیروی کے۔''

غور فرمایئے ان آیات میں ظن کو علم کے مقابلہ میں ذکر کیا ہے۔تو معلوم ہوا کہ مذموم ظن وہ ہے جس کی بنیاد علم پر نہیں، بلکہ جہل پر ہو اسی کو بے سند خیال کہتے ہیں۔ اس کے برعکس جس ظن کی بنیاد کوئی صحیح دلیل ہو قرآن پاک نے اس کو مدح کے مقام پر ذکر کیا ہے اور بعض جگہ اس کا حکم دیا ہے۔ خشوع وخضوع سے نماز ادا کرنے والوں کی تعریف کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں کہ:

(۱) وَاِنَّهَا لَكَبِيْرَةٌ اِلَّا عَلَى الْخٰشِعِيْنَ ۝ الَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلٰقُوْا رَبِّهِمْ (بقرہ:۴۵-۴۶)

''اور بے شک وہ نماز البتہ گراں ہے بجز ان لوگوں کے جو ظن رکھتے ہیں اس بات کا کہ وہ اپنے رب سے ملنے والے ہیں۔''

یہاں پر ظن ''جانب راجح'' گمان غالب کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

(۲) جو مخلص مسلمان حضرت عائشہؓ کے قصہ افک میں غلط فہمی کا شکار ہوگئے تھے، ان کو تنبیہ فرماتے ہوئے حق تعالیٰ فرماتے ہیں:

لَوْلَآ اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بِاَنْفُسِهِمْ خَيْرًا (نور:۱۲)

''کیوں نہ جب سنا تم نے اس کو خیال کرتے اہل ایمان مرد اور اہل ایمان عورتیں اپنے لوگوں پر بھلائی کا۔''

یہاں پر ظن ''جانب راجح'' گمان غالب کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

مشہور حدیث ظنوا المومنین خیراً میں بھی جانب راجح کے معنی میں ہے۔

بہرحال اگر ظن کی بنیاد محض وہم وتخمین پر ہو۔کوئی صحیح دلیل اس کی پشت پر نہ ہو تو وہ مذموم ہے۔ اس کی اتباع کی اسلام میں قطعاً گنجائش نہیں ہے۔لیکن جس ظن کا مبنی کوئی معتبر ومستند ثبوت ہو وہ قابل اتباع اور شرعاً محمود ہے۔

خبر واحد جس ظن کا افادہ کرتی ہے وہ دوسری قسم کا ظن ہے کہ اس کی بنیاد صحیح دلیل پر قائم ہے۔

حدیث کا بڑا حصہ تواتر عملی کے ساتھ منقول ہے

اب اصل شبہ کے جواب کی طرف آیئے۔ شبہ میں کہا گیا ہے کہ اکثر حدیثیں خبر واحد کے درجہ کی ہیں۔سب سے پہلے ہمیں اسی پر کلام ہے۔غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ بیشتر ذخیرہ احادیث تواتر لفظی نہ سہی تواتر عملی کے ساتھ منقول ہوتا چلا آرہا ہے۔ وہ اس طرح کہ عہد نبویؐ میں لاکھ سے زائد صحابہ

کرامؓ تھے جو اتباع سنت کے عاشق تھے جس نے بھی آنحضرتﷺ کو جو کچھ کرتے یا ارشاد فرماتے ہوئے دیکھا تو ساری زندگی کیلئے اسے پلے باندھ لیا۔

ہر صحابیؓ بجائے خود عملی درجہ میں حدیث کا ایک نسخہ تھا تو گویا عہد نبویؐ اور عہد صحابہؓ میں حدیث بجائے ایک کاغذی نسخہ کے ہزاروں زندہ نسخوں کی صورت میں موجود تھی اس کے بعد ہر دور اور ہر زمانہ میں ان زندہ نسخوں کی کاملیت و جامعیت میں گو کمی ہوئی ہو لیکن کمیت و مقدار کے اعتبار سے برابر اضافہ ہوتا ہی چلا گیا۔ ہزاروں سے لاکھ اور لاکھوں سے کروڑوں تک نوبت پہنچ گئی۔ آج بھی ہر مسلمان خواہ وہ دنیا کے کسی حصہ میں آباد ہو۔ اس کی زندگی میں جتنے صحیح، مذہبی اور اخلاقی عناصر شریک ہیں، وہ سب اسی حدیث کا عکس اور ظل ہیں۔

اس کے علاوہ عقائد و ایمانیات کے ساتھ طہارت، غسل، وضو، نماز، روزہ، زکوۃ، حج، معاملات، عقوبات، سیاسیات، مباحات و محظورات وغیرہ وغیرہ مختلف ابواب سے اگر ان مسائل کا انتخاب کیا جائے جن پر امت اسلامیہ کے تمام فرقے متفق ہیں اور عہد نبوتؐ سے اس وقت تک مسلمانوں کے ہر مکتب خیال میں **خلفاً عن سلف** تواتر کے ساتھ اس حیثیت سے مسلم ہیں کہ یہی آنحضرتﷺ کا حکم اور طرز عمل تھا تو یقیناً ان کی تعداد ہزاروں سے متجاوز ہوگی۔

خبر واحد کی حجیت

پھر یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ خبر واحد ظنی ہونے کی وجہ سے غیر معتبر ہے۔ اس لئے کہ خبر واحد کا حجت اور معتبر و مستند ہونا عقلاً عرفاً شرعاً ہر طرح مسلم ہے۔ دیکھئے دنیا کی ہر عدالت میں دو گواہوں کی شہادت پر جج صاحبان، دیوانی، فوجداری مقدمے فیصل کرتے رہتے ہیں۔ لاکھوں، کروڑوں روپے کی ڈگریاں، عمر قید اور پھانسی تک کی سزائیں انہی دو گواہوں کی گواہی پر ہوتی رہتی ہیں۔ کیا یہ خبر واحد پر عمل نہیں؟

یہ تو عدالت و سیاست کی مثال تھی۔ اب تجارت کو لے لیجئے۔ فرض کرو آپ کسی بڑے تاجر کے ایجنٹ ہیں۔ آپ کے پاس ان کا تار یا قاصد چٹھی لے کر آتا ہے کہ فلاں چیز کا نرخ اتنا بڑھ گیا ہے یا گر گیا ہے۔ تو آپ محض یہ خبر واحد سن کر لاکھوں کا سودا کر ڈالتے ہیں۔

غرض کہ دنیا کا اکثر کاروبار اور انسانوں کے نظام ہائے حیات، نظام عدالت، نظام تجارت، نظام زراعت وغیرہ وغیرہ سب کے سب خبر واحد پر چل رہے ہیں۔ اگر خبر واحد کا اعتبار نہ کیا جائے تو دنیا کا

کارخانہ درہم برہم ہو جائے اور زندگی گزارنی دوبھر ہو جائے۔

اب شریعت کے احکام میں غور کیجئے۔ اس نے بھی قدم قدم پر خبر واحد پر اعتماد کیا ہے قرآن کریم کا بیان ہے۔

(۱) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا (حجرات:۶)

''اے ایمان والو، اگر تمہارے پاس کوئی فاسق خبر لائے تو تحقیق کر لیا کرو۔''

اس سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی عادل، ثقہ آدمی خبر لائے تو قبول کر لینی چاہئے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ فاسق کی خبر بھی مطلقاً رد نہ کر دینی چاہئے بلکہ تحقیق کرنی چاہئے۔ تحقیق کے بعد اگر وہ بھی قابل اعتماد ہو، تو اس کو بھی قبول کر لینا چاہئے۔ اگر خبر واحد معتبر نہ ہوتی تو تحقیق کی بجائے اس کو رد کر دینے کا حکم ہوتا۔

(۲) فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (توبہ:۱۲۲)

''سو کیوں نہ نکلے ہر گروہ میں سے اس کا ایک حصہ تاکہ وہ دین کی سمجھ حاصل کرے اور تاکہ ڈراوے اپنی قوم کو جب لوٹیں ان کے پاس تاکہ وہ بچیں۔''

طائفہ لغت میں کسی چیز کے ایک حصہ کو کہتے ہیں۔ اس کا مصداق ایک شخص سے جماعت تک ہو سکتا ہے۔ لہذا اس آیت کے بموجب ہر گروہ کا فرض ہے کہ جب کوئی جماعت یا ایک دو شخص ان کو دین کے احکام بتائیں تو وہ ان کو قبول کریں۔''

(۳) وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ قَالَ يَا مُوسَىٰ إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ ۝ فَخَرَجَ مِنْهَا (قصص:۲۰،۲۱)

''اور آیا ایک شخص منتہائے شہر سے دوڑتا ہوا۔ کہا، اے موسیٰ بے شک درباری مشورہ کر رہے ہیں آپ کے بارہ میں کہ آپ کو قتل کر ڈالیں تو نکل جائیے، میں آپ کا بہی خواہ ہوں۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام شہر سے نکل کھڑے ہوئے۔''

دیکھئے یہاں پر حضرت موسیٰ نے خبر واحد پر عمل کیا اور قرآن نے اسے نقل کر کے اس کی صحت پر مہر تصدیق ثبت کر دی۔

(۴) حضرت موسیٰ علیہ السلام جب مدین پہنچے تو ایک خاتون کی خبر پر حضرت شعیب علیہ السلام کی

زیارت کیلئے اس کے ساتھ چل پڑے۔ یہ بھی قرآن حکیم کا بیان ہے:

قَالَتْ اِنَّ اَبِیْ یَدْعُوْكَ (قصص:۲۵)

''اس عورت نے کہا میرے ابا آپ کو بلا رہے ہیں۔''

(۵) قرآن پاک نے مخبر و شاہد کی عدالت اور اس کے صدق و دیانت پر زور دیا ہے تواتر کی شرط کہیں بھی نہیں لگائی گئی۔ زنا کے سوا باقی تمام حدود اور معاملات میں صرف دو کی گواہی کا اعتبار کیا ہے بشرطیکہ عادل، دیانت دار ہوں:

وَّاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ (طلاق:۲)

''اور گواہ بناؤ دو عادل اپنے میں سے۔''

حتی کہ قرآن پاک کی رو سے خبر واحد (دو عادل آدمیوں کی شہادت) کی بنا پر چور کا ہاتھ کاٹا جاسکتا ہے۔ حد قذف میں ایک شخص کی پیٹھ پر کوڑے برسائے جا سکتے ہیں۔ ایک مسلمان کو قصاص میں قتل کیا جا سکتا ہے۔ مالی دعووں میں لاکھوں کروڑوں روپے کی ڈگری دی جا سکتی ہے۔ وراثت میں قرابت کے تمام اقسام کی بنیاد نسب پر رکھی گئی ہے اور نسب کی بنا صرف والدہ کی خبر و دیانت پر ہے جو خبر واحد ہے۔

(۶) اللہ تعالیٰ جو لوگوں تک اپنی خبریں پہنچاتے ہیں تو ایک رسول کی معرفت اور خدا کا رسول اپنی خبر واحد پر لوگوں کو ایمان لانے کی دعوت دیتا ہے۔

(۷) امام شافعیؒ نے کتاب الرسالۃ میں خبر واحد کی حجیت پر ایک مستقل مقالہ سپرد قلم فرمایا ہے اور متعدد احادیث سے ثابت کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنھم بھی خبر واحد پر عمل فرماتے تھے مثلاً حدیث میں آیا ہے کہ:

صحابہ کرامؓ صبح کی نماز بیت القدس کی طرف رخ کر کے پڑھ رہے تھے۔ نماز کے دوران ایک شخص نے آکر تحویل کعبہ کی اطلاع دی تو سب نے نماز کے اندر ہی اپنا رخ خانہ کعبہ کی طرف پھرلیا۔ یہ مسجد قبا کا واقعہ ہے۔ (بخاری)

حضور انور ﷺ نے سلاطین دنیا کے نام جو دعوت اسلام کے خطوط روانہ فرمائے تھے وہ اکثر ایک ایک آدمی کی معرفت روانہ فرمائے تھے۔ کما مر۔

سورۂ براءۃ کی ابتدائی آیتیں سنانے کیلئے اور مشرکین عرب کو آگاہ کرنے کیلئے کہ اتنی مدت کے

بعد اب ان کو ان کی بد عہدی کی وجہ سے امان نہیں ملے گی، صرف حضرت علیؓ اس مہم کیلئے بھیجے گئے تھے۔ حضرت صدیقؓ تو محض امیر حج بن کر تشریف لے گئے تھے۔

ہاں ایک بات اور بھی یاد رہے کہ دین کے اصول و فروع کی مثال بالکل دستور اور اس کی تفصیلات کی سی ہے۔ دستور کے دفعات اپنے اجمال کے ساتھ قطعی ہوتے ہیں لیکن اس کی ضمنی تشریحات و تفصیلات اور اس کے فروعات و جزئیات بسا اوقات ظنی ہوتی ہیں اسی لئے ہر عدالت کو ان میں اختلاف کرنے کی گنجائش مل جاتی ہے۔ لہذا دین کے اصول کا قطعی اور یقینی ہونا ضروری ہے۔ فروعی مسائل اگر ظنی ہوں تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

چھٹا شبہ اور اس کا جواب

اکثر حدیثیں روایت بالمعنی ہیں کہ راوی نے آنحضرت ﷺ کے ارشاد کے مفہوم کو اپنے الفاظ میں ادا کیا۔ جب حضور ﷺ کے الفاظ ہی محفوظ نہیں تو کیسے کہا جا سکتا ہے کہ ان کا معنی و مدلول محفوظ ہے؟

جواب:— حدیث نام ہے حضور ﷺ کے اقوال و افعال اور احوال و تقاریر کا۔ افعال و احوال میں روایت باللفظ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہاں کوئی لفظ ہی نہیں ہے جس کو بجنسہ نقل کیا جائے۔ ظاہر ہے جب کوئی حضور اکرم ﷺ کے کسی فعل یا حال اور تقریر کو نقل کرے گا تو اپنے ہی لفظوں میں نقل کرے گا۔ لہذا حدیث کی تقریباً دو تہائی تو سوال سے ہی خارج رہے گی۔ ایک تہائی یعنی احادیث قولیہ تو ان میں سے ذکر و دعاء، اذان، اقامت، تشہد کی حدیثیں۔ اسی طرح احادیث قدسیہ، احادیث اخلاق، احادیث جوامع الکلم یہ سب قریباً باللفظ منقول ہیں۔ احکامِ کلیہ کا اکثر و بیشتر حصہ بھی بلفظہٖ مروی ہے۔ اس کے بعد روایت بالمعنی کا جس قدر حصہ موجود ہے وہ ذخیرۂ حدیث کا بہت ہی قلیل حصہ ہے۔

دنیا کے عقلاء و حکماء کا متفقہ اصول تو للاکثر حکم الکل کا ہے اور تمام کاروبار میں اکثر و اغلب کا اعتبار کیا جاتا ہے مگر شبہ میں برعکس اقل کی وجہ سے کل کو مشتبہ قرار دیا گیا ہے۔ یہ عجیب اور نرالی منطق ہے۔

دیکھئے کھانا اکثر ہضم ہو کر صالح خون پیدا کرتا ہے مگر کبھی کبھی بدہضمی کی وجہ سے نقصان بھی دیتا ہے۔ ریل، موٹر، ہوائی جہاز کا سفر اکثر بخیر و عافیت طے ہو جاتا ہے اور مسافر تھوڑے وقت میں بڑی سہولت کے ساتھ منزل مقصود پر پہنچ جاتا ہے مگر کبھی کبھار تصادم اور دوسرے حوادث کی وجہ سے ہلاک بھی ہو جاتا ہے۔

اب ساری دنیا ان کے اکثری حالات کو دیکھ کر کھانا کھاتی رہتی ہے اور ریل موٹر ہوائی جہاز وغیرہ پر سفر کرتی رہتی ہے لیکن معترضین کے اصول کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ تمام چیزیں چونکہ بعض اوقات مضر ثابت ہوتی ہیں لہذا بالکلیہ ترک کر دینی چاہئیں۔ اور ان پر ایک منٹ کیلئے اعتماد نہ کرنا چاہئے۔ بہت خوب اصول ہے۔

اگر روایت بالمعنی کوئی اشتباہ کی چیز ہوتی تب بھی صرف اتنا حصہ مشتبہ سمجھا جاتا جتنا روایت بالمعنی کے طور پر منقول ہوتا نہ کہ تمام ذخیرہ حدیث، حالانکہ یہاں سرے سے روایت بالمعنی موجب اشتباہ ہی نہیں ہے۔ اس لئے کہ روایت بالمعنی وہی مقبول ہے جس کا راوی اسلوب کلام سے واقف ہو۔ مترادف لفظوں کی تبدیلی سے جو بعض اوقات تغیر پیدا ہوتا ہے اس سے آگاہ ہو۔ صحابہ کرامؓ ان صفات و شروط کے جامع تھے جو روایت بالمعنی کیلئے ضروری قرار دی گئی ہیں بلکہ یہ حضرات علاوہ عربی زبان میں مہارت تامہ رکھنے کی حضور ﷺ کے مزاج شناس اور قرائن حالیہ و مقالیہ سے باخبر تھے، لہذا اگر کہیں ان حضرات نے بالمعنی روایت کی بھی ہے تو وہ بلا ریب حضور کے مبارک ارشاد کے مفہوم کو جامع اور اس کی خصوصیات پر حاوی ہوگی اس لئے وہ بے شبہ معتبر و مستند ہے۔ ہاں اگر کسی شخص میں یہ شرطیں مفقود ہوں تو اس کی روایت بالمعنی کو محدثینؒ بھی قبول نہیں فرماتے۔

کچھ بھی ہو روایت بالمعنی اپنی شرطوں کے ساتھ عرفاً اور شرعاً جائز و معتبر ہے۔ ورنہ تراجم کا سلسلہ ہی بے کار ہو جائے گا۔ کیونکہ مترجم بھی تو اصل کلام کے مفہوم و مدلول کو اپنے الفاظ وحروف میں ادا کرتا ہے حالانکہ دنیا کا تجربہ شاہد ہے کہ علوم کی وسعت و ترقی کا بڑا سبب یہی ترجمہ ہے۔

آخر غیر عربی دان کروڑوں مسلمانوں کو قرآن و حدیث کا واقف اور ان کے احکام و مطالب سے باخبر تراجم ہی کے ذریعہ سے کیا جاسکتا ہے۔ اور کیا جاتا رہا ہے اور کیا جا رہا ہے۔ دنیا کا اکثر کاروبار بھی اسی روایت بالمعنی اور ترجمہ پر چل رہا ہے۔ ہاں یہ مسلم ہے کہ روایت باللفظ روایت بالمعنی سے اسلم واحکم اور افضل ہے۔ بہرکیف روایت بالمعنی کا سوال اٹھا کر ذخیرہ حدیث کو مشتبہ قرار دینا شرعاً وعقلاً ایک گمراہ کن اقدام ہے۔

ساتواں شبہ اور اس کا جواب

احادیث میں تعارض و تناقض ہے۔ حسب قاعدہ "اذا تعارضا تساقطا" احادیث بھی تعارض کی وجہ سے درجہ اعتبار سے ساقط ہیں؟

جواب:- احادیث صفات باری میں کوئی تعارض نہیں۔ علی ہذا احادیث اخلاق و رقاق، احادیث معجزات میں بھی تعارض نہیں ہے۔ اسی طرح جو حدیثیں احوال جنت وجہنم سے متعلق ہیں وہ بھی اکثر تعارض سے محفوظ ہیں۔ صرف احکام کی بعض احادیث میں تعارض ہے مگر وہ بھی محض ظاہری تعارض ہے کیونکہ احکام تدریجاً نازل ہوتے رہے ہیں پہلے صرف صبح وعصر کی نماز فرض تھی۔ پھر تین کے اضافہ سے پانچ ہوئیں۔ پہلے رباعی نماز میں صرف دو رکعتیں فرض تھیں اس کے بعد چار ہوئیں۔ پہلے نماز میں کلام وغیرہ ممنوع نہیں تھا بعد میں ممانعت کا حکم آیا۔

روزہ میں کئی تبدیلیاں ہوئیں۔ شراب و میراث کے احکام بڑی تدریج سے پایۂ تکمیل کو پہنچے تو یہ تعارض و اختلاف ایک قدرتی امر بن گیا۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر کہیں ظاہری اختلاف وتعارض کسی ضروری شعبہ حیات میں پایا جائے تو اس میں طریقہ کار کیا ہونا چاہئے۔ اگر طریق عمل ایسی صورت میں تساقط اور ترک عمل کا ہے تو پھر روزی کمانا، علاج کرانا بھی چھوڑ دیجئے، کیونکہ ذرائع معاش اور طرق علاج بھی مختلف ہیں۔ معلوم ہوا یہ طریقہ عمل غلط ہے صحیح طریق کار یہ ہے کہ حتی الامکان اختلاف کو اختلاف حالات وغیرہ پر محمول کر کے تطبیق دی جائے یا تاریخ کے تقدم و تاخر کی وجہ سے مقدم کو منسوخ اور مؤخر کو ناسخ قرار دیا جائے یا راویوں کی ثقاہت و عدالت کے فرق سے بعض کو بعض پر ترجیح دی جائے اگر رفع اختلاف کے ان مسلمہ قواعد تطبیق۔ تنسیخ۔ ترجیح سے کام نہ چلے تو آخری درجہ تساقط کا ہے اسی کو اختیار کیا جائے۔ اس کے علاوہ ظاہری تعارض تو بعض آیات قرآنیہ میں بھی پایا جاتا ہے۔ جو طرز عمل وہاں اختیار کیا جاتا ہے وہی احادیث نبویہؐ میں بھی اختیار فرما لیا جاوے اور وہ یہی تطبیق و تنسیخ کا ہے۔

آٹھواں شبہ اور اس کا جواب

بعض حدیثیں موضوع ہیں اور موضوع و غیر موضوع، صحیح و غیر صحیح کا باہمی اس قدر اختلاط ہو چکا ہے کہ اب ان کا امتیاز اور ایک کو دوسری سے جدا کرنا دشوار ہے۔ لہذا تمام حدیثیں قابل استناد نہ رہیں؟

جواب:- بے شک بعض اعداءِ حدیث نے ذخیرہ حدیث کو ناقابل اعتماد بنانے کیلئے حدیثیں وضع کیں۔ لیکن قدرت نے صحیح حدیث نبویؐ کی حفاظت کیلئے جو دراصل معانی قرآن اور شرح کی حفاظت تھی۔ **و انا له لحفظون** کا ایک گونہ ایفاءِ عہد تھا۔ محدثین کرام کے روشن قلوب میں موضوع و غیر موضوع کے پرکھنے کا ایک بالکل بے نظیر معیار القاء فرمایا۔ جس کا پہلا اصول یہ تھا کہ حدیث کا جو واقعہ بیان کیا جائے تو اس شخص سے بیان کیا جائے جو خود شریک واقعہ تھا اور اگر خود نہ تھا تو شریک واقعہ تک

تمام راویوں کا نام بہ ترتیب بتایا جائے۔ اس کے ساتھ یہ بھی تحقیق کیا جائے کہ جو اشخاص سلسلہ روایت میں آئے۔ کون لوگ تھے، کیسے تھے، کیا مشاغل تھے، چال چلن کیسا تھا، حافظہ کیسا تھا، سمجھ کیسی تھی، ثقہ تھے یا غیر ثقہ، سطحی الذہن تھے یا دقیقہ بیں، عالم تھے یا جاہل۔ ان جزئی باتوں کا پتہ لگانا سخت مشکل بلکہ ناممکن تھا۔ سینکڑوں، ہزاروں محدثین نے اپنی عمریں اسی کام میں صرف کر دیں۔ ایک ایک شہر میں گئے، راویوں سے ملے۔ ان کے متعلق ہر قسم کی معلومات بہم پہنچائیں۔ جو لوگ ان کے زمانہ میں موجود نہ تھے ان کے دیکھنے والوں سے حالات دریافت کئے۔ ان تحقیقات کے ذریعہ سے اسماء الرجال کا وہ عظیم الشان فن تیار ہوگیا جس کی بدولت آج کم از کم ایک لاکھ شخصوں کے حالات معلوم ہو سکتے ہیں۔
(سیرۃ النبی ص ۳۸ ج ۱)

الغرض محدثین کرامؒ نے اپنے الہامی فن اسماء الرجال کے ذریعہ سے صحیح و غیر صحیح اور موضوع و غیر موضوع کے درمیان خط امتیاز کھینچ کر دودھ اور پانی جدا جدا کر دکھلایا۔

مشہور جرمن ڈاکٹر اسپرنگر جو ۱۸۵۴ء اور اس کے بعد تک ہندوستان کے علمی و تعلیمی صیغہ سے متعلق تھے اور بنگال ایشیاٹک سوسائٹی کے سیکرٹری تھے اور ان کے عہد میں خود ان کی محنت سے واقدیؒ کی مغازی دان کریمر کی اڈیٹر شپ میں ۱۸۵۶ء میں شائع ہوئی اور صحابہ کرامؓ کے حالات میں حافظ ابن حجرؒ کی "الاصابہ فی احوال الصحابہ" طبع ہوئی، اور جنہوں نے "لائف آف محمدؐ" لکھی اور مخالفانہ لکھی وہ اصابہ کے انگریزی مقدمہ مطبوعہ کلکتہ ۱۸۵۳ء۔۱۸۶۴ء میں لکھتے ہیں:

"کوئی قوم دنیا میں ایسی گزری، نہ آج موجود ہے جس نے مسلمانوں کی طرح اسماء الرجال کا عظیم الشان فن ایجاد کیا ہو جس کی بدولت آج پانچ لاکھ شخصوں کا حال معلوم ہو سکتا ہے۔"

جان ڈیون "اپالوجی فار محمد اینڈ دی قرآن" کی ابتدا میں لکھتے ہیں:

"اس میں کچھ شبہ نہیں کہ تمام مقننین اور فاتحوں میں ایک بھی ایسا نہیں ہے کہ جس کے وقائع عمری محمدؐ کے وقائع عمری سے زیادہ تر مفصل اور سچے ہوں۔"

باسورتھ اسمتھ سیرت نبویؐ (جو دراصل حدیث نبویؐ ہے) کے بارہ میں لکھتا ہے:

"کوئی شخص یہاں نہ خود کو دھوکہ دے سکتا ہے اور نہ دوسرے کو، یہاں پورے دن کی روشنی ہے۔ جو ہر چیز پر پڑ رہی ہے اور ہر ایک تک پہنچ رہی ہے۔" (لائف آف محمد از باسورتھ اسمتھ ص ۱۰۸)

صحت حدیث کا جو معیارِ روایت اور معیارِ درایت محدثینؒ نے مقرر کیا ہے اس کے متعلق مزید اہم

معلومات عنوان ''تاریخ اور حدیث میں چند امتیاز'' کے تحت ملیں گے شوق ہو تو ورق الٹ کر ملاحظہ فرما لیجئے گا۔

نواں شبہ اور اس کا جواب

بہت سے حدیثیں خلاف عقل ہیں؟

جواب:- خلاف عقل اس چیز کو کہا جاتا ہے جس کے تسلیم کرنے سے کوئی محال عقلی لازم آئے۔ جیسے اجتماعِ نقیضین وغیرہ۔ بحمد اللہ تمام ذخیرہ حدیث میں ایک بھی صحیح حدیث ایسی نہیں ملے گی جس کے تسلیم کرنے سے واقع میں کوئی ناممکن اور محال لازم آتا ہو۔

اس کے علاوہ ایک بات اور بھی یاد رکھنی چاہئے کہ عقل کوئی معیاری چیز نہیں ہے کیونکہ عقلاء کا آپس میں بڑا اختلاف ہے۔ فلاسفہ قدیم و جدید باوجود عقلاء ہونے کے بیسیوں نظریات میں شدید اختلاف رکھتے ہیں۔ ایک گروہ زمین کو ساکن مانتا ہے تو دوسرا متحرک، ایک آسمان کو متحرک مانتا ہے تو دوسرا سرے سے آسمان کے وجود کا ہی منکر ہے۔

پھر زمانہ حال کے فلاسفہ اور سائنس دانوں، عقل کے مجسموں کا بہت سے مسائل میں اتفاق نہیں ہے۔ اقتصادیات و معاشیات اور سیاسیات کے متعدد نکتوں میں دنیا کے ترقی یافتہ، مہذب و متمدن ممالک کے عقلاء کا سخت اختلاف موجود ہے بلکہ ایک ملک اور ایک علاقہ کے عقلاء بھی محض عقلی مسئلوں میں باہم دست و گریباں نظر آتے ہیں۔

اور یہ بدگمانی بھی نہیں ہوسکتی کہ دنیا کے عقلاء سو فیصدی ہوا پرست، ضدی اور عنادی ہیں کہ خلاف عقل محض ہوا پرستی اور ضد کی وجہ سے ہمیشہ اختلاف رکھتے چلے آتے ہیں۔

اس سے زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ ایک ہی عقل مند محض اپنے ذاتی اور نجی معاملہ میں بسا اوقات صبح ایک رائے رکھتا ہے تو شام دوسری۔ یہاں ہوا پرستی، ضد و عناد جیسی خسیس اغراض کا احتمال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ان واقعات سے تسلیم کرنا پڑے گا کہ قدرت نے فطری طور پر انسانی عقلوں کے مختلف درجے رکھے ہیں۔ تو ایسی گوناگوں اختلاف رکھنے والی چیز کو حدیث کے پرکھنے کا معیار کیونکر بنایا جا سکتا ہے اور اگر نفس الامر میں عقل بھی کوئی معیاری چیز ہے تو صحابہ کرامؓ، تابعینؒ و ائمہ محدثینؒ کے علاوہ چودہ سو سال کے لاکھوں، کروڑوں اہل علم و فہم، ارباب عقل و ذکا ان حدیثوں کو موافق عقل سمجھتے ہیں جن پر آپ کو خلاف عقل ہونے کا شبہ ہوتا ہے۔ آپ ہی انصاف فرمایئے کہ چودہ سو سال کے جمہور

اہل اسلام کی سلیم عقلوں کا اعتبار کیا جائے یا ''اکے دکے'' کی سقیم عقل کا؟ بہرحال تمام معتبر حدیثیں عقل سلیم اور درایت صحیح کے موافق ہیں۔ اگر کسی روحانی مریض کو خلاف درایت ہونے کا شبہ ہوتا ہے تو اس کا سبب اس کے عقل و درایت کی بے اعتدالی ہے نہ کہ حدیث۔ اس کی مثال بالکل صفراوی بخار والے کی سی ہے جو اپنی بد ذوقی کی وجہ سے شہد جیسی میٹھی چیز کو بھی کڑوی محسوس کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ شہد تو کڑوا نہیں ہو جاتا۔ صفراوی مریض کا ذائقہ خراب ہوتا ہے جس کی وجہ سے شہد اس کو تلخ لگتا ہے۔ اسی طرح حضور ﷺ کی حدیث تو حکمت و عقل کے بالکل مطابق ہوتی ہے لیکن ہوا و ہوس کے بیمار، حرص و آز کے مریض اور شرعی پابندیوں سے آزادی کے خواہاں کو حدیث نبوی جو جگہ جگہ ہوائے نفسانی پر کنٹرول کرانا چاہتی ہے وہ خلاف درایت معلوم ہوتی ہے۔

دسواں شبہ اور اس کا جواب

(۱)　اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ (اعراف:۳)

''پیروی کرو اس چیز کی جو اتاری گئی تمہاری طرف تمہارے رب کی جانب سے۔''

(۲)　اِتَّبِعْ مَآ اُوْحِيَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ (۱۰۷)

''پیروی کیجئے اس کی جو وحی کی گئی ہے آپ کی طرف آپ کے رب کی جانب سے۔''

یہ اور اس نوعیت کی دوسری آیتوں سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اہل اسلام کو صرف ''وحی الٰہی'' اور منزل من اللہ کتاب کی اتباع کرنی چاہئے جس کا مصداق محض قرآن پاک ہے۔ رہ گئی حدیث تو وہ نہ منزل من اللہ ہے اور نہ وحی الٰہی ہے کیونکہ وحی الٰہی جو بندوں کی ہدایت کیلئے آتی ہے وہ کتابی صورت میں ہوتی ہے۔ لہٰذا حدیث کی پیروی کرنا مذکورہ بالا آیات کے خلاف ہے؟

جواب:- قرآن مجید کا بیان ہے کہ حدیث نبوی منزل من اللہ ہے اور یہ بھی قرآن پاک سے معلوم ہوتا ہے کہ بندوں کی ہدایت و رہنمائی کیلئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو وحی آیا کرتی ہے وہ کتابی صورت میں منحصر نہیں ہے بلکہ کبھی غیر کتابی شکل میں بھی ہوتی ہے۔ اب ان دونوں دعووں پر قرآن پاک کا بیان سنئے۔ رسول اکرم ﷺ کے فرائض نبوت گنواتے ہوئے حق تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں:

وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ (بقرہ:۱۵۱)

''اور آنحضرت ﷺ تم کو کتاب و حکمت کی تعلیم دیتے ہیں۔''

اس سے ثابت ہوا کہ آنحضرت ﷺ کتاب اللہ کے ساتھ حکمت کی تعلیم بھی دیتے تھے حکمت سے

مراد جیسا کہ حضرت قتادہؒ اور حضرت امام شافعیؒ کی تحقیق ہے۔ سنت نبویؐ ہے۔ دوسرے مفسرینؒ کی تفسیر کے مطابق بھی حدیث حکمت کے مصداق میں قطعاً داخل ہے۔ جیسا کہ عنوان ''حجیت حدیث قرآن سے'' کے تحت اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

دوسری جگہ ارشا ہوتا ہے:

(۱) وَمَآ اَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِّنَ الْكِتٰبِ وَالْحِكْمَةِ (بقرہ:۲۳۱)

''اور (یاد کرو اس نعمت کو) جو نازل کی اللہ تعالیٰ نے تم پر کتاب اور حکمت سے۔''

(۲) وَاَنْزَلَ اللّٰهُ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ (نساء:۱۱۳)

''اور اتاری اللہ تعالیٰ نے آپ پر (اے محمدؐ) کتاب اور حکمت۔''

ان آیات قرآنیہ سے واضح ہوا کہ قرآن جیسے ''منزل من اللہ'' ہے حکمت و حدیث نبویؐ بھی ''منزل من اللہ'' ہے۔ اب قرآن پاک کی وہ آیتیں ذکر کی جاتی ہیں جو کھلے الفاظ میں دلالت کرتی ہیں کہ انبیاء علیہم السلام کے پاس کتاب کے علاوہ بھی وحی الٰہی آیا کرتی تھی۔

سیدنا حضرت آدم علیہ السلام سے حق تعالیٰ کلام فرماتے ہیں جو کتاب کے بغیر محض وحی ہے:

يٰٓاٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ (بقرہ:۳۵)

''اے آدم آپ اور آپ کی اہلیہ، جنت میں رہو سہو۔''

يٰٓاٰدَمُ اَنْۢبِئْهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ (بقرہ:۳۳)

''اے آدم بتا دیجئے ان فرشتوں کو ان اشیاء کے نام۔''

سیدنا حضرت نوح علیہ السلام کے پاس بدوں کتاب کے وحی آتی ہے:

وَاُوْحِيَ اِلٰى نُوْحٍ اَنَّهٗ لَنْ يُّؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ اِلَّا مَنْ قَدْ اٰمَنَ (ہود:۳۶)

''اور وحی کی گئی نوح کی طرف کہ ہرگز نہیں ایمان لائے گا آپ کی قوم سے مگر جو ایمان لا چکا۔''

يٰنُوْحُ اِنَّهٗ لَيْسَ مِنْ اَهْلِكَ (ہود:۴۶)

''اے نوح بے شک وہ آپ کے اہل سے نہیں ہے۔''

سیدنا حضرت یوسف علیہ السلام کو جب کہ آپ اپنے بھائیوں کے ہاتھوں چاہ کنعان میں ڈالے جا رہے ہیں غیر کتابی شکل میں وحی ملتی ہے:

وَاَوْحَيْنَآ اِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِاَمْرِهِمْ هٰذَا (یوسف:۱۵)

''اور ہم نے وحی بھیجی آپ کے پاس کہ آپ ضرور ان کو ان کا یہ کام جتلاؤ گے۔''

سیدنا حضرت موسیٰ علیہ السلام کو توراۃ کے عطا ہونے سے پہلے بذریعہ وحی حکم ہوتا ہے:

وَاَوْحَيْنَآ اِلٰى مُوْسٰٓى اَنْ اَلْقِ عَصَاكَ (اعراف:۱۱۷)

''اور ہم نے وحی بھیجی موسیٰ کے پاس کہ اپنی لاٹھی ڈال دیجئے۔''

وَاَوْحَيْنَآ اِلٰى مُوْسٰٓى اَنْ اَسْرِ بِعِبَادِيْٓ (شعراء:۵۲)

''اور ہم نے موسیٰ کو وحی کی کہ میرے بندوں کو راتوں رات لے چلیئے۔''

فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوْحٰى ۝ اِنَّنِيْٓ اَنَا اللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدْنِيْ وَاَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِيْ ۝ (طٰہٰ:۱۴)

''تو سنئے (اے موسیٰ) جو کچھ وحی کی جاتی ہے کہ واقعی میں ہی اللہ ہوں میرے سوا کوئی معبود نہیں، سو میری عبادت کیا کرو اور میری یاد کیلئے نماز پڑھا کرو۔''

اس مقام پر کافی آیات و احکام کی وحی حضرت موسیٰ پر نازل ہوئی اور بلا کتاب نازل ہوئی جس کا ذکر سورۂ طٰہٰ، نمل، قصص وغیرہ میں تفصیل کے ساتھ موجود ہے۔ یہ واقعہ توراۃ ملنے سے کئی برس پہلے کا ہے۔

سیدنا حضرت لوط علیہ السلام کے پاس فرشتے خدا تعالیٰ کا پیغام لاتے ہیں:

يٰلُوْطُ اِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَّصِلُوْٓا اِلَيْكَ فَاَسْرِ بِاَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ الَّيْلِ (ہود:۸۱)

''اے لوطؑ ہم آپ کے رب کے فرستادہ ہیں یہ لوگ آپ تک ہرگز نہیں پہنچ سکیں گے تو لے چلیئے اپنے اہل کو رات کے ایک حصہ میں۔''

یہ وحی تھی مگر بلا کتاب کہ کتاب تو لوگوں کے اختلاف مٹانے اور ان کی اصلاح کرنے کیلئے آتی ہے حالانکہ یہ وقت عذاب کا وقت تھا نہ کہ اصلاح و تبلیغ کا۔

آقائے نامدار امام الانبیاء حضرت محمد مصطفٰے ﷺ کے پاس بھی قرآنی وحی کے علاوہ دوسری وحی الٰہی آیا کرتی تھی۔ اس کا ثبوت قرآن سے لیجئے:

(۱) آنحضرت ﷺ ہجرت کے بعد تقریباً سولہ مہینے بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز ادا فرماتے رہے اور اسے قبلہ بنائے رکھا۔ اس کے بعد بیت الحرام اور خانہ کعبہ کو قبلہ بنانے کا حکم قرآن میں نازل ہوا۔ اللہ تعالیٰ نے تحویل قبلہ کا حکم دیتے وقت یہ فرمایا ہے:

وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِيْ كُنْتَ عَلَيْهَآ اِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ

مِمَّنْ يَّنْقَلِبُ عَلٰى عَقِبَيْهِ (بقرہ:۱۴۳)

''اور ہم نے نہیں مقرر کیا تھا وہ قبلہ جس پر آپ رہے مگر اس لئے کہ معلوم کریں کہ کون رسول ﷺ کی اتباع کرتا ہے اور کون پیچھے ہٹتا ہے۔''

معلوم ہوا کہ ان آیات کے نزول سے قبل بیت المقدس کو قبلہ بنانا اللہ تعالیٰ کے حکم سے تھا حالانکہ سارے قرآن مجید میں اس کا ذکر کہیں بھی نہیں تو یہ وحی الٰہی تھی مگر قرآن کے علاوہ۔

(۲) آنحضرت ﷺ کے حکم سے صحابہ کرامؓ نے جب بنونضیر کا محاصرہ کیا اور اسی اثناء میں مسلمانوں نے ان کے درخت کاٹے باغ اجاڑے تاکہ وہ اپنا مالی نقصان ہوتا ہوا دیکھ کر بند قلعہ سے باہر آویں اور کھلی جنگ میں درختوں کی رکاوٹ باقی نہ رہے تو اس پر اعدائے اسلام کی طرف سے کافی لے دے ہوئی۔ انہوں نے یہ اعتراض کیا کہ مسلمان خود تو فساد سے روکتے ہیں، کیا درخت کاٹنا فساد نہیں۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے آیت نازل فرما کر صحابہ کرامؓ کے اس فعل کی تصدیق وتصویب فرمائی اور فرمایا کہ یہ سب کچھ ہمارے حکم سے ہوا ہے حالانکہ اس سے قبل قرآن میں یہ حکم کہیں مذکور نہیں ہوا وہ آیت یہ ہے:

مَا قَطَعْتُمْ مِّنْ لِّيْنَةٍ اَوْ تَرَكْتُمُوْهَا قَآئِمَةً عَلٰٓى اُصُوْلِهَا فَبِاِذْنِ اللّٰهِ (حشر:۵)

''(اے مسلمانو) جو کھجور کا درخت تم نے کاٹا یا اسے اپنی جڑ پر کھڑا رہنے دیا سو اللہ کے حکم سے۔''

اس سے صاف معلوم ہوا کہ یہ حکم وحی الٰہی تھا مگر غیر متلو۔

(۳) ایک دفعہ رسول پاک ﷺ نے ذاتی معاملہ میں سے کوئی خاص بات (یعنی شہد نہ پینا یا حضرت ماریہ قبطیہؓ کے پاس نہ جانا) ایک اہلیہ محترمہ سے خفیہ طور پر ارشاد فرمائی اور اس کے ساتھ یہ بھی فرمایا کہ یہ بات کسی اور کو نہ بتانا مگر وہ اہلیہ محترمہ ضعف بشری کی وجہ سے آپ ﷺ کی دوسری اہلیہ کو بتا بیٹھیں۔ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت ﷺ کو سارا قصہ معلوم کرا دیا کہ آپ کی بی بی صاحبہ آگے بتا چکی ہیں۔ آپؐ نے بطور شکوہ ان بی بی صاحبہ کو الزام دیا کہ تم نے فلاں بات آگے کیوں بتائی لیکن الزام کے موقع پر بھی آپؐ نے اپنے کمال عفو و کرم اور وسعت اخلاق کی بنا پر کچھ بات بی بی کو فرمائی اور کچھ نہ فرمائی تاکہ زیادہ شرمسار نہ ہوں۔ ان واقعات کے سلسلہ میں چند آیتیں نازل ہوئیں۔ ان میں ایک یہ آیت ہے:

وَاِذْ اَسَرَّ النَّبِيُّ اِلٰى بَعْضِ اَزْوَاجِهٖ حَدِيْثًا ۚ فَلَمَّا نَبَّاَتْ بِهٖ وَاَظْهَرَهُ اللّٰهُ

عَلَيۡهِ عَرَّفَ بَعۡضَهٗ وَاَعۡرَضَ عَنۡۢ بَعۡضٍۚ فَلَمَّا نَبَّاَهَا بِهٖ قَالَتۡ مَنۡ اَنۡۢبَاَكَ هٰذَا ؕ قَالَ نَبَّاَنِیَ الۡعَلِیۡمُ الۡخَبِیۡرُ۝ (تحریم:۳)

''اور جب چھپا کر کہی نبیؐ نے اپنی کسی بی بی سے ایک بات پھر جب اس بی بی نے وہ بات (دوسری بی بی کو) بتلا دی اور اللہ تعالیٰ نے نبی کو اس کی اطلاع فرمادی تو نبیؐ نے جتلا دی وہ بات کچھ اور ٹال دی کچھ۔ سو جب نبیؐ نے جتلائی بی بی کو وہ بات۔ بولی کس نے آپ کو اس کی خبر دی۔ آپؐ نے فرمایا کہ مجھ کو بڑے علم والے باخبر نے خبر دی۔''

و اظهره الله عليه اور نبأني العليم الخبير سے واضح ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان آیات سے پہلے آنحضرت ﷺ کو ان بی بی کی بات بتلا دینے پر مطلع فرما دیا تھا حالانکہ قرآن پاک میں یہ قصہ اس مقام کے علاوہ کہیں بھی مذکور نہیں تو لامحالہ یہ اظہار اور انباء الٰہی وحی خفی کے ذریعہ ہوگا۔

(۴) جنگ احد سے واپسی کے وقت صحابہ کرام رضی اللہ عنھم زخموں سے بہت نڈھال ہو چکے تھے مگر آنحضرت ﷺ نے حکم دیا کہ کفار مکہ کا تعاقب کیا جائے۔ چنانچہ آپؐ کے ساتھ صحابہ کرامؓ نے حمراء الاسد کے مقام تک ان کفار کا تعاقب کیا۔ اللہ تعالیٰ نے بعد میں چند آیات نازل فرما کر بتلا دیا کہ غزوہ حمراء الاسد ہمارے اور ہمارے رسولؐ کے حکم سے ہوا۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

اَلَّذِیۡنَ اسۡتَجَابُوۡا لِلّٰهِ وَالرَّسُوۡلِ مِنۡۢ بَعۡدِ مَاۤ اَصَابَهُمُ الۡقَرۡحُ ۛؕ (آل عمران:۱۷۲)

''جن لوگوں نے قبول کیا اللہ کا فرمان اور رسولؐ کا اس کے بعد کہ پہنچ چکے تھے ان کو زخم۔''

حالانکہ اس سے پہلے قرآن میں خدا تعالیٰ کے اس حکم کا ذکر کہیں نہیں کیا گیا تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول وفرمان ''وحی خفی'' کی شکل میں تھا۔ اس موضوع پر صراحت کے ساتھ دلالت کرنے والی آیات قرآنیہ اور بھی ہیں۔ اختصار کے پیش نظر فی الحال انہی پر اکتفا کیا جاتا ہے بہرکیف حدیث نبویؐ بھی ''وحی الٰہی'' اور منزل من اللہ ہے۔ قرآن حکیم کی طرح یہ بھی شرعی حجت ہے اسلام اور اسلامی احکام کی اساس و بنیاد کتاب اللہ کے بعد سنت نبویؐ پر ہے۔ حدیث کے خلاف آواز اٹھانا اسلامی عمارت کے ڈھانے کے مترادف ہے ------- اللہ تعالیٰ ہم سب مسلمانوں کو اپنی کتاب کے ساتھ اپنے حبیب حضرت محمد مصطفٰے ﷺ کی سنت کو سمجھنے اور اس پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے اور سلف صالحینؒ کے نقش قدم پر چلنے کی دولت سے نوازے۔

بہ مصطفٰے برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نہ رسیدی تمام بولہبی ست

کتاب الطھرة

قوله تعالی یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰة. الأیة.

احادیث باب اس آیت کریمہ سے متعلق ہیں۔ گویا اس کی شرح ہیں **عن ابن عمر** رضی اللہ عنہ **عن النبی** ﷺ **قال لا تقبل صلوة بغیر طهور و لا صدقة من غلول** ۔ یہ حدیث مسلم، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ میں بھی ہے۔

مسئلہ: باجماع امت طہارت نماز کے لئے شرط ہے۔ حدیث باب اس پر نص ہے۔

مسئلہ: ائمہ اربعہؒ کے ہاں نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت کے لئے طہارت شرط ہے۔ حدیث باب ان کی دلیل ہے کہ احادیث میں نماز جنازہ پر صلوۃ کا لفظ بولا گیا ہے اور سجدہ نماز کا اہم جزء ہے۔

امام بخاریؒ کے ہاں طہارت نماز جنازہ کے لئے تو شرط ہے۔ سجدہ تلاوت کے لئے شرط نہیں ہے۔ موصوف نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے اثر سے استدلال فرمایا ہے۔ **عن ابن عمر** رضی اللہ عنہ **انه کان یسجد علی غیر وضوء.**

جواب: مرفوع کے مقابلہ میں موقوف مرجوح ہے۔

مسئلہ فاقد الطَّهورین: ایک شخص ایسے مکان میں محبوس ہے جہاں پاک پانی اور پاک مٹی میسر نہیں (بدائع و صنائع) یا مرض کی وجہ سے طهورین کے استعمال سے عاجز ہے تو وہ بھی **فاقد الطهورین** ہے (شامی ص۱۸۵ ج۱)۔ حدثِ اصغر و حدثِ اکبر کا حکم یکساں ہے۔ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے ہاں اس کے لئے ادا جائز نہیں ۔ قضا واجب ہے ۔ امام شافعیؒ کے اصح قول میں اداء اور قضا دونوں واجب ہیں۔ امام مالکؒ کے ہاں نہ ادا ہے نہ قضا ہے۔ امام احمدؒ کے ہاں ادا ضروری ہے قضا نہیں ہے۔ شافعیہ کا ایک قول امام ابوحنیفہؒ کے موافق ہے اور ایک قول امام احمدؒ کے موافق ہے چوتھا قول ادا مستحب ہے قضا واجب ہے (شرح المهذب ص۲۸۰ ج۲)۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: (۱) حدیث باب ہے کہ بدوں طہور نماز درست نہیں۔ (۲) ایک حدیث میں ہے کہ حضرت عمر و حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہما سفر پر تھے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جنابت لاحق ہوئی۔ پانی نہیں تھا اور تیمم للجنابت کا علم بھی نہیں تھا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نماز نہیں پڑھی۔ حضرت عمر و حضرت عمار رضی اللہ عنہما کا اس پر مذاکرہ بھی ہوا (مسلم باب التیمم ص۱۶۱ ج۱، ابوداؤد باب

التیمم ص۵۲ ج۱) ۔ (۳) علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فتح الملہم شرح مسلم ص۳۸۷ ج۱ پر لکھتے ہیں و ظاهر سياق آية النساء يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة الآية ايضا يدل على النهى عن قربان الصلوة للجنب قبل الاغتسال فى جميع الاحوال.

صاحبینؒ: (امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ) کے ہاں تشبہ بالمصلین واجب ہے اور بعد از قدرت قضا واجب ہے۔ تشبہ بالمصلین یہ ہے کہ نماز کی نیت کے بغیر اور قراءت کے بغیر صرف قیام۔ رکوع۔ سجود کرے۔ بقول بعض رکوع و سجود بھی اشارہ سے کرے۔ شامی ص۱۸۵ ج۱ میں ہے و به يفتى و اليه رجوع الامام ابى حنيفةؒ كما فى الفيض. علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں و لهذا التشبه نظائر فى الاخبار و الآثار فقد روى ابوداؤد ص۳۳۹ ج۱ باب ما روى ان عاشوراء اليوم التاسع ان رسول الله ﷺ قال لاسلم (اسم القبيلة) صمتم يومكم هذا قالوا لا قال فاتموا بقية يومكم و اقضوه قال ابوداؤد يعنى صوم عاشوراء على هذا حضرت عبد اللہ بن عمر حضرت عبد اللہ بن عباس حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم کے آثار سے سنن بیہقی میں اور حضرت عمر حضرت علی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہم سے مؤطا مالک میں افساد حج کی صورت میں تشبہ بالحجاج ثابت ہے (فتح الملہم ص۳۸۷ ج۱). علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں تشبہ کا مسئلہ قیاس سے بھی ثابت ہے جس کی بنیاد ''اجماع'' ہے (۱) اس پر اجماع ہے کہ رمضان کا روزہ فاسد کرنے سے بقیہ یوم تشبہ بالصائمین لازم ہے نیز رمضان کے دن میں بچہ بالغ ہو یا مسافر مقیم ہو۔ یا حائضہ پاک ہو تو بقیہ یوم تشبہ لازم ہے۔ (۲) اس پر بھی اجماع ہے کہ افساد حج کی صورت میں تشبہ بالحجاج لازم ہے کہ افعال حج جاری رکھے پھر اگلے سال حج قضا کرے جب روزہ و حج میں تشبہ ثابت ہے تو نماز میں بھی تشبہ ہونا چاہئے (معارف السنن شرح ترمذی ص۳۲ ج۱) .

وجوبِ قضا کی دلیل: عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال رسول الله ﷺ دين الله احق ان يقضى (بخارى باب من مات و عليه صوم ص۲۶۲ ج۱ و مسلم باب قضاء الصوم ص۳۶۲ ج۱ و مسند احمد) (ملتقط من معارف السنن ص۳۱ ج۱، فتح الملهم ص۳۸۷ ج۱، بذل المجهود ص۳۷ ج۱ و ص۹۰ ج۱).

باب ما جاء ان مفتاح الصلوة الطهور

عن على رضی اللہ عنہ عن النبى ﷺ قال مفتاح الصلوٰة الطهور و تحريمها التكبير و تحليلها التسليم.

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے ہاں افتتاح صلوۃ کے لئے ہر وہ لفظ جو تعظیم خداوندی پر دال ہو کہنا فرض ہے اور خاص اللہ اکبر کہنا واجب ہے۔ أئمہ ثلٰثہؒ (امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ) کے ہاں اللہ اکبر کہنا فرض ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: (۱) قوله تعالیٰ و ذکر اسم ربه فصلی (پارہ ۳۰) ذکر اسم سے مراد تحریمہ ہے۔ (۲) حدیث باب ہے و تحریمها التکبیر. تکبیر کے لغوی معنی تعظیم کے ہیں۔ جیسے و ربك فكبر (پارہ ۲۹) فلما رأينه اكبرنه (پارہ ۱۲) میں تعظیم کے معنی مراد ہیں۔ لہذا تکبیر والی احادیث سے مراد بھی تعظیمی الفاظ ہیں۔ (۳) عن ابی العالیةؒ انه سئل بأی شئ كان الانبياء عليهم السلام يستفتحون الصلوة قال بالتوحيد و التسبيح و التهليل (مصنف ابن ابی شیبه باب ما یجزئ من افتتاح الصلوة ص ۲۳۸ ج۱). (۴) عن ابراهیم النخعیؒ قال اذا سبح او هلل اجزأه فی الافتتاح. (۵) عن الحکمؒ قال اذا سبح او هلل فی افتتاح الصلوة اجزأه من التكبير. (۶) عن الشعبیؒ قال بأی اسماء الله تعالیٰ افتتحت الصلوة اجزأت. یہ تینوں آثار بھی ابن ابی شیبہ ص ۲۳۸ ج۱ میں ہیں۔

أئمه ثلثہؒ کی دلیل: حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے کہ تعریف طرفین موجب حصر ہے نیز یہ حدیث ابوداؤد، ابن ماجہ، مسند امام احمد میں بھی ہے۔ (۲) بہت سی احادیث سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اللہ اکبر پر مواظبت و مداومت کرنا ثابت ہے۔

جواب: یہ سب احادیث اُخبار آحاد ہیں جن سے زیادہ سے زیادہ وجوب ثابت ہوسکتا ہے جس کے ہم قائل ہیں تو مطلق ذکر الٰہی قطعی دلیل قرآن مجید سے ثابت ہے اور فرض ہے۔ خاص اللہ اکبر خبر واحد سے ثابت ہے اور واجب ہے۔

فائدہ: دلیل کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) قطعی الثبوت قطعی الدلالۃ جیسے قرآن مجید کی آیت اور خبر متواتر جس کی دلالت اپنے مدلول پر واضح ہو کوئی دوسرا احتمال نہ ہو۔ اس سے امر میں فرضیت اور نہی میں حرمت ثابت ہوتی ہے۔ (۲) قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ جیسے آیت کریمہ میں متعدد معانی کا احتمال ہو۔ (۳) ظنی الثبوت قطعی الدلالۃ جیسے خبر واحد جس کی دلالت اپنے مدلول پر قطعی اور واضح ہو ان دونوں قسموں سے امر میں کبھی وجوب اور کبھی سنیت ثابت ہوتی ہے۔ اور نہی میں کراہت تحریمی ثابت ہوتی ہے۔ (۴) ظنی الثبوت ظنی الدلالۃ جیسے خبر واحد جو متعدد معانی کا احتمال رکھتی ہو۔ اس سے امر میں

استحباب اور نہی میں کراہت تنزیہی ثابت ہوتی ہے (معارف السنن ص۵۹ ج۱ و العرف الشذی ص ۱۵ ج۱)

و تحليلها التسليم

مسئله: امام ابوحنیفہؒ و صاحبینؒ کے ہاں نماز سے خروج کے لئے ''تسلیم'' (السلام علیکم) کہنا واجب ہے۔ ائمہ ثلثہؒ کے ہاں فرض ہے۔

حنفیه کی دلیل: (۱) عن عبد الله بن مسعود رضی اللہ عنہ اخذ رسول الله ﷺ بيده فعلمه التشهد فی الصلوٰة ____ اذا قلت هذا او قضيت هذا فقد قضيت صلوتك ان شئت ان تقوم فقم و ان شئت ان تقعد فاقعد (ابوداؤد باب التشهد ص ۱۴۲ ج۱ و مسند احمد و الطحاوی و الدارقطنی و البیهقی) قضا کے لفظ سے اور قیام وقعود میں تخییر سے واضح ہوا کہ نماز کا کوئی فرض باقی نہیں رہا۔ (۲) حضرت رفاعہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث جو قصہ مسیئ الصلوة کے بارے میں ہے۔ اس کے آخر میں ہے ثم اجلس فاطمئن جالسا ثم قم فاذا فعلت ذلك فقد تمت صلوتك و ان انتقصت شيئا انتقصت من صلوتك ۔ (ترمذی باب ما جاء فی وصف الصلوة ص ۴۰ ج۱ و ابوداؤد و النسائی) (۳)عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ ان رسول الله ﷺ قال اذا قضى الامام الصلوة و قعد فاحدث قبل ان يتكلم فقد تمت صلوته (ابوداؤد ص ۹۸ ج۱ و الترمذی و الدارقطنی و البیهقی و الطحاوی) گو یہ حدیث ضعیف ہے مگر درجہ تائید میں پیش کی جا سکتی ہے۔ (۴) حدیث باب کے راوی حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فتویٰ ہے اذا رفع راسه من آخر سجدة فقد تمت صلوته (طحاوی ص ۱۹۳ ج۱ باب السلام فی الصلوة کتاب الام للامام الشافعی و الدارقطنی والبیهقی) بیہقی میں یہ الفاظ ہیں اذا جلس مقدار التشهد ثم احدث فقد تم صلوته. حدیث کا راوی بالخصوص خلیفہ راشد رضی اللہ عنہ حدیث کا مفہوم بہتر سمجھتا ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ تسلیم فرض نہیں ہے۔

ائمه ثلثهؒ کی دلیل: (۱) حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے ''و تحليلها التسلم'' کہ یہ کلمہ حصر ہے کہ صرف تسلیم سے نماز سے باہر آسکتا ہے۔ (۲) نیز اس مضمون کی مرفوع حدیث حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے ترمذی و ابن ماجہ میں (۳) حضرت عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے دارقطنی وطبرانی اوسط میں (۴) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے طبرانی کبیر میں بھی مروی ہے كذا فی نصب الراية ص۳۰۷ ج۱.

جواب: یہ سب اخبار آحاد ہیں جن سے وجوب ثابت ہوسکتا ہے جس کے ہم قائل ہیں۔ دراصل یہ بھی احناف کے دلائل ہیں فرضیت کے لئے قطعی دلیل درکار ہے (معارف السنن ص ۵۰ ج۱، فتح الملهم ص۱۰۰ ج۱، بذل المجهود ص ۳۹ ج۱۔ اوجز المسالک ص ۲۷۳ ج۱۔ شرح المهذب للنووی ص ۲۸۹ ج ۳۔ المغنی لا بن قدامة ص ۵۰۵ ج۱)۔

باب النهی عن استقبال القبلة

بغائط أو بول

عن ابی ایوب الانصاری رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ اذا أتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة بغائط و لا بول و لا تستدبروها و لکن شرقوا او غربوا قال ابوایوب رضی اللہ عنہ فقدمنا الشام فوجدنا مراحیض قد بنیت مستقبل القبلة فننحرف عنها و نستغفر الله. یہ حدیث صحاح ستہ کی تمام کتابوں میں ہے۔

مسئله: قضائے حاجت کے وقت استقبال و استدبار قبلہ کے بارے میں سلف کے آٹھ قول ہیں۔ ان میں سے اہم چار ہیں:۔ (۱) امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے ہاں مطلقا منع اور مکروہ تحریمی ہے۔ (۲) امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے ہاں صحراء اور میدان میں دونوں منع ہیں۔ بیت الخلاء اور چار دیواری میں دونوں جائز ہیں۔ (۳) داؤد و ظاہریؒ وغیرہ کے ہاں مطلقا دونوں جائز ہیں۔ (۴) امام ابوحنیفہؒ و امام احمدؒ کی ایک ایک روایت میں استقبال مطلقاً منع ہے۔ صحراء ہو یا چار دیواری۔ استدبار مطلقاً جائز ہے صحراء ہو یا چار دیواری۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: (۱) حضرت ابوایوب رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے یہ عام قانون اور قاعدہ کلیہ ہے اور امت کو اس کا حکم ہے پھر خود ابوایوب رضی اللہ عنہ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی جماعت نے اس کو عام سمجھا ہے جیسا کہ **فقدمنا الشام اھ** سے واضح ہے۔ (۲) حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **لقد نهانا (رسول الله ﷺ) ان نستقبل القبلة بغائط أو بول.** (مسلم. ابوداؤد. نسائی. ابن ماجة) (۳) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **اذا أتی احدکم الغائط فلا یستقبل القبلة و لا یستدبرها** (مسلم. ابوداؤد. نسائی. ابن ماجه) (۴) حضرت عبد اللہ بن الحارث رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **لا یبولن احدکم مستقبل القبلة** (ابن ماجه و ابن حبان و صححه) (۵) حضرت مَعْقِل

رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے نهى رسول الله ﷺ ان نستقبل القبلتين ببول او غائط (ابوداؤد. ابن ماجه) یہ سب مرفوع صحیح وصریح حدیثیں مطلق ممانعت پر دال ہیں۔ میدان وعمارت کا کوئی فرق نہیں۔ نیز ممانعت کی علت احترام قبلہ ہے جو عام ہے صحراء وعمارت کو شامل ہے تو حکم بھی عام ہونا چاہئے۔

وجوبِ احترام کے دلائل: ارشاد ربانی ہے۔ **جعل الله الكعبة البيت الحرام** (سوره مائدة) **و من يعظم حرمات الله فهو خير له** (الحج) **و من يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب** (الحج) اسی لئے قبلہ کی طرف تھوکنا ممنوع ہے۔ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے۔ **من تفل تجاه القبلة جاء يوم القيامة و تفله بين عينيه** (صحيح ابن حبان و صحيح ابن خزيمة) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **يبعث صاحب النخامة في القبلة يوم القيامة و هي وجهه** (صحيح ابن خزيمة)

امام مالکؒ و امام شافعیؒ کی دلیل (۱): **عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال رقيت يوما على بيت حفصة رضى الله عنها فرأيت النبي ﷺ على حاجته مستقبل الشام مستدبر الكعبة** (بخاری ، مسلم، ترمذی) اس سے استدبار ثابت ہے۔ استقبال کو اس پر قیاس کرتے ہیں یہ صحیح حدیث ممانعت کی احادیث کے لئے مخصص ہے۔ گویا تطبیق یہ ہے کہ منع کی حدیثیں صحراء اور میدان پر محمول ہیں جواز کی حدیثیں عمارت اور چار دیواری پر محمول ہیں۔

جواب: (۱) محدثین کے اصول پر قاعدہ کلیہ واقعہ جزئیہ سے راجح ہوتا ہے۔ (۲) قول فعل سے راجح ہے۔ (۳) محرم مبیح سے راجح ہے۔ (۴) منع کی احادیث امت کے لئے قانون ہیں۔ اباحت کی حدیث آپ ﷺ کی خصوصیت پر محمول ہے۔ (۵) عذر پر محمول ہے۔ **و غير ذلك من الاجوبة.** نیز حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے قصداً نہیں دیکھا تھا۔ نہ ایسی حالت میں کوئی کسی کو دیکھتا ہے تو ایسی سرسری رویت کو مسئلہ کی بنیاد بنانا درست نہیں بالخصوص قانون و ضابطہ کے مقابلہ میں۔

فائدہ: مذاہب اربعہ کے معتمد علماء کرام نے لکھا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے فضلات پاک تھے۔ حافظ ابن حجرؒ شافعی نے التخليص الحبير میں علامہ شامی حنفیؒ نے ردالمحتار ص ۲۲۳ ج ۱ باب الأنجاس میں اس کی تصریح کی ہے۔ علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری شرح بخاری میں ملا علی قاریؒ نے مرقات شرح مشکوۃ میں یہی لکھا ہے اور شرح شمائل الترمذی باب ما جاء في تعطره ﷺ میں تو ملا علی قاری نے طویل بحث کی ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں ہے کہ آپ ﷺ کے

فضلات کو زمین نگل جاتی تھی اور آپ ﷺ کے بیت الخلاء سے خوشبو آتی تھی (بیهقی. مستدرك حاكم وغیره بطرق متعددة كذا في معارف السنن ص۹۷ ج۱)

دلیل (۲): عن مروان الاصفرؒ قال رأيت ابن عمر رضی اللہ عنہ اناخ راحلته مستقبل القبلة ثم جلس يبول اليها فقلنا يا ابا عبد الرحمن اليس قد نهى عن هذا قال بلى انما نهى عن ذلك في الفضاء فاذا كان بينك و بين القبلة شئ فلا باس (ابو داؤد)

جواب: غالباً حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے اس اثر کی بنیاد خود انہی کی مذکورہ بالا مرفوع حدیث ہے (قال رقيت يوما على بيت حفصة رضى الله عنها الخ) جس کا جواب گذر چکا ہے۔ نیز یہ صورت کہ میدان میں حیوان کو آڑ بنا کر قبلہ رخ بول و براز کیا جائے خود مالکیہ و شافعیہ کے ہاں ناجائز ہے۔ لہذا ان کا اس سے استدلال کرنا درست نہیں۔

دلیل(۳): عن جابر رضی اللہ عنہ قال نهى النبى ﷺ عن ان نستقبل القبلة ببوْل فرأيته قبل ان يقبض بعام يستقبلها (ترمذی و ابو داؤد)

جواب: مذکورہ بالا ہے کہ قاعدہ کلیہ قول محرم راجح ہے یا خصوصیت پر محمول ہے۔

داؤد ظاهری کی دلیل (۱): حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی یہی مذکور بالا حدیث ہے۔ جس کا جواب ہو چکا ہے۔

دلیل(۲): حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے قالت ذكر عند رسول الله ﷺ قوم يكرهون ان يستقبلوا بفروجهم القبلة فقال أوَهم فعلوها استقبلوا بمقعدتي القبلة (ابن ماجه)

جواب: اگرچہ نوویؒ نے شرح مسلم میں اس کو حسن لکھا ہے مگر حقیقت میں یہ روایت منکر منقطع ہے اس کا ایک راوی خالد ہے جس کے بارے میں علامہ ذہبی میزان الاعتدال میں لکھتے ہیں منکر۔ ابن حزم کہتے ہیں مجہول عبد الحق نے کہا ضعیف امام بخاری فرماتے ہیں فيه اضطراب كما في التهذيب ۔ نیز اس کی سند میں ہے خالد عراک سے راویت کرتا ہے اور عراک حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے لیتا ہے جب کہ نہ تو خالد کو عراک سے سماع حاصل ہے اور نہ عراک کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سماع حاصل ہے لہذا ایسی روایت مذکورہ بالا حضرت ابوایوب رضی اللہ عنہ کی متفق علیہ صحیح کے مقابلہ میں حجت نہیں۔

مسلك (٤) کی دلیل: بھی حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مذکرہ بالا روایت ہے۔

جواب: گذر چکا ہے۔ (معارف ص۱۰۱ ج۱، فتح الملهم ص ۴۲٦ ج۱، بذل ص۴ ج۱، عینی ص۲۷۷ ج۲،

ج ۲، فتح الباری ص ۳۲۵ ج ۱، شرح المهذب ص ۸۱ ج ۲ و المغنی ص ۱۵۳ ج ۱)

باب النهی عن البول قائما

مسئله: امام ابوحنیفہؒ و امام شافعیؒ و اکثر علماء کے ہاں بلا عذر کھڑے ہوکر پیشاب کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ کے ہاں جائز ہے۔امام مالکؒ کے ہاں اگر چھینٹیں پڑنے کا اندیشہ ہوتو مکروہ ہے ورنہ لا بأس به کے درجہ میں ہے۔

منع کی دلیل (۱): حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے قالت من حدثکم ان النبی ﷺ کان یبول قائما فلا تصدقوہ ما کان یبول الا قاعدا. (ترمذی، ابوداؤد، نسائی، مسند احمد) (۲) عن عمر رضی اللہ عنہ قال رآنی النبی ﷺ و انا ابول قائما فقال یا عمر لا تبل قائما فما بلت بعد قائما (ترمذی، ابن ماجه) (۳) عن بریدة رضی اللہ عنہ ان رسول الله ﷺ قال ثلاث من الجفاء ان یبول الرجل قائما الخ (مسند بزار بسند صحیح) (۴) عن جابر رضی اللہ عنہ نهی رسول الله ﷺ ان یبول الرجل قائما (بیهقی) (۵) عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ انه قال ان من الجفاء ان تبول و انت قائم (ترمذی).

جواز کی دلیل: عن حذیفة رضی اللہ عنہ ان رسول الله ﷺ اتی سباطة قوم فبال علیها قائما الحدیث (صحاح سته)

جواب: مذکورہ بالا احادیث کے قرینہ سے مؤول ہے مثلاً (۱) حالتِ عذر پر محمول ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ان النبی ﷺ بال قائما من جرح کان بمأبضه (بیهقی. مستدرک حاکم) و المأبض علی وزن المجلس باطن الرکبة ۔ گو یہ حدیث ضعیف ہے لیکن بیان وجہ کے لئے کافی ہے۔ (۲) امام شافعیؒ و امام احمدؒ فرماتے ہیں عرب میں کھڑے ہوکر پیشاب کرنا دردِ کمر کا علاج بھی تھا۔ شاید آپ ﷺ کو اس وقت یہی عارضہ لاحق ہو۔ (۳) وہ جگہ گندگی سے بہت ملوث تھی بیٹھنے کے لائق نہیں تھی۔ (۴) بیانِ جواز پر محمول ہے۔ (۵) محرم راجح ہے۔ (۶) قولی راجح ہے۔ (۷) مذکورہ احادیث سے منسوخ ہے۔

فائده (۱): محدث محمد یوسف بنوریؒ نے نمبر ۱ و ۴ کو اقوی کہا ہے۔

فائده (۲): آپ ﷺ کا معمول ہمیشہ قضاء حاجت کے لئے دور جانے کا تھا جیسا کہ ترمذی و ابوداؤد

کی روایت میں ہے اذا ذھب المذھب ابعد دوسری روایت میں ہے اذا اراد البراز انطلق حتی لا یراہ احد ۔لیکن اس وقت آپ ﷺ کسی اجتماعی کام میں مصروف تھے ۔تو تقاضا سخت ہو گیا اس لئے دور تشریف نہیں لے گئے۔

فائدہ: علامہ انور شاہؒ فرماتے ہیں الیوم الفتوی علی تحریمه اولی حیث اصبح شعارا لغیر المسلمین من الکفار و کم من مسائل تختلف باختلاف العصور و تغیر المصالح ۔جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ارشاد ہے لو ادرک رسول اللہ ﷺ ما احدث النساء لمنعھن المساجد کما منع نساء بنی اسرائیل (بخاری ص ۱۲۰ ج ۱ و ابوداؤد) نیز من تشبه بقوم فھو منھم الحدیث شریعت کا ایک اہم اصول ہے (معارف السنن ص۱۰۷ ج ۱، العرف الشذی ص ۲۳)

باب الاستنجاء بالحجارة

مسئله: امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں استنجا بالاحجار میں انقاء (صفائی کرنا) واجب ہے تثلیث احجار و ایتار مستحب ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں انقاء وتثلیثِ احجار دونوں واجب ہیں۔

فریق اول کی دلیل (۱): حضرت عبداللہ بن مسعود ﷺ کی حدیث ہے قال خرج النبی ﷺ لحاجته فقال التمس لی ثلاثة احجار قال فاتیته بحجرین و روثة فاخذ الحجرین و القی الروثة و قال انها رکس (بخاری ص ۲۷ ج ۱، ترمذی، نسائی، ابن ماجه، طحاوی) اس سے معلوم ہوا کہ آپ نے دو پر اکتفا فرمایا اگر تین واجب ہوتے تو دو پر اکتفا نہ فرماتے۔ امام ترمذیؒ نے اس حدیث پر باب الاستنجاء بالحجرین کا عنوان قائم کر کے یہی بتلایا ہے کہ اس واقعہ میں دو پر اکتفا فرمایا گیا۔

سوال: مسند احمد کی روایت میں ہے فالقی الروثة و قال انها رکس إئتنی بحجر ۔ اس پر حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں رجاله ثقات (فتح الباری ص ۲۲۵ ج ۱)۔

جواب: علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۳۰۵ ج ۲ پر فرماتے ہیں مسند احمد کی سند میں عن ابی اسحاق عن علقمة ہے۔ جب کہ ابواسحاق کو علقمہ سے سماع حاصل نہیں لہذا یہ روایت منقطع ہے حجت نہیں۔

دلیل(۲): عن ابی ھریرة ﷺ قال قال رسول اللہ ﷺ من استجمر فلیوتر من فعل فقد احسن و من لا فلا حرج (ابوداؤد ص۶ ج ۱، ابن ماجه و طحاوی، مسند احمد) قال ابن حجر

حسنة الاسناد (فتح الباری ص۲۲۵ ج۱) ایتار۳۔ ۵۔ ۷۔ وغیرہ سب کو شامل ہے۔ (۳) عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنها ان رسول اللہ ﷺ قال اذا ذهب احدکم الی الغائط فلیذهب معه بثلاثة احجار فانها تجزیٔ عنه (ابوداؤد و نسائی، مسند احمد، دارقطنی) قال الدارقطنی صحیح حسن۔طحاوی ص۹۲ ج۱ کی روایت میں فانها ستکفیه کے الفاظ ہیں۔تو اجزاء اور کفایت کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ تثلیث مقصود نہیں اصلی مقصود صفائی ہے جو عادۃً تثلیث سے حاصل ہوتی ہے۔

فریق ثانی کی دلیل: وہ احادیث ہیں جن میں ثلاثۃ احجار کا امر ہے یا ثلاثۃ احجار سے کم میں استنجا کرنے کی نہی ہے۔ مثلاً (۱) حضرت سلمان رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے نهانا ــــ ان یستنجی احدنا باقل من ثلاثة أحجار (مسلم، ابوداؤد ، ترمذی)۔ (۲) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے و کان ﷺ یامرنا بثلاثة أحجار (ابوداؤد ص ۳ ج۱، نسائی، ابن ماجه) (۳) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مرفوع حدیث گذر چکی ہے فلیذهب معه بثلاثة أحجار (ابوداؤد)۔

جواب (۱): مذکورہ احادیث کے قرینہ سے امر استحباب پر محمول ہے اور نہی کراہت تنزیہی پر محمول ہے۔ صفائی اکثر تین سے حاصل ہوتی ہے۔ **جواب (۲)** ظاہر حدیث شوافع کے ہاں بھی متروک ہے کہ ایک ڈھیلا تین کونے والا بالاتفاق کافی ہے نیز حدیث میں احجار کا لفظ ہے حجر کی بجائے مدر بھی شافعیہ کے ہاں کافی ہے تو جب معدود لازم نہیں ہے تو عدد کیونکر لازم ہو گا۔ نیز اگر تین سے صفائی حاصل نہ ہو تو رابع۔ خامس صفائی کے لئے بالاتفاق واجب ہے۔ اس سے معلوم ہوا اصل مقصود صفائی ہے عدد یا معدود مقصود نہیں۔ (معارف . فتح الملهم ص۴۲۲ ج۱، بذل، البنایة ص۵۴۶ ج۱)

باب ما جاء فی السواك

مسئله: مشہور یہ ہے کہ حنفیہ کے ہاں مسواک سنن وضو میں سے ہے۔ شافعیہ کے ہاں سنن نماز میں سے ہے۔ ثمرۂ اختلاف یوں ظاہر ہو گا کہ اگر مسواک کر کے وضو کرے اور اس وضو سے متعدد نمازیں پڑھے تو حنفیہ کے ہاں ہر نماز پر مسواک کی وجہ سے ستر گنا ثواب ملے گا۔ شافعیہ کے ہاں ہر نماز کے ساتھ مسواک کریگا تو یہ ثواب ملے گا ورنہ نہیں۔

حنفیه کی دلیل (۱): عن عائشة رضی اللہ عنها مرفوعاً لولا ان اشق علی امتی لأمرتهم بالسواك مع الوضوء عند کل صلوة (ابن حبان بسند صحیح) (۲) عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ ان رسول

اللہ ﷺ قال لولا ان اشق علی امتی لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء (صحیح ابن خزیمة و مستدرك حاكم و قال صحيح الاسناد. بخاری کتاب الصوم تعلیقاً) نیز طحاوی، مسند احمد، بیہقی کی روایت میں مع کل وضوء ہے۔ نسائی کی ایک روایت میں بھی عند کل وضوء ہے (نصب الرایة ص۹ ج۱) (۳) کسی حدیث سے ثابت نہیں کہ آپ ﷺ یا خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم یا دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تکبیر تحریمہ سے متصل مسواک کرتے تھے۔ امام ترمذیؒ نے بھی باب السواك کو کتاب الطهارة میں رکھا ہے۔ کتاب الصلوٰۃ میں نہیں رکھا یہ بھی اشارہ ہے کہ مسواک کا تعلق وضو وطہارت سے ہے نہ کہ نماز سے۔

شوافع کی دلیل (۱): حضرت زید رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے قال سمعت رسول الله ﷺ يقول لولا ان اشق على امتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلوة (ابوداؤد، ترمذی) (۲) عن ابی هريرة رضی اللہ عنہ مرفوعاً لولا ان اشق على امتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلوة (مسلم، نسائی)۔

جواب: مذکورہ احادیث کے قرینہ سے مضاف مقدر ہے ای عند وضوء كل صلوة۔ (۳) حضرت زید بن خالد رضی اللہ عنہ کا عمل ہے فكان زيد بن خالد رضی اللہ عنہ يشهد الصلوات فى المسجد و سواكه على اذنه موضع القلم من اذن الكاتب لا يقوم الى الصلوة الا استن ثم رده الى اذنه (ترمذی)

جواب: یہ حضرت زید رضی اللہ عنہ کا تفرد ہے جو نبی اکرم ﷺ اور خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم کے عمل کے سامنے حجت نہیں۔

تنبیه: محقق یہ ہے کہ حنفیہ و شافعیہ کے ہاں متعدد مقامات میں مسواک سنت یا مستحب ہے۔ فتح القدیر شرح ہدایہ ص۲۲ ج۱ میں ہے انه يستحب فى مواضع عند اصفرار السن و تغير الرائحة و القيام من النوم و القيام إلى الصلوة و عند الوضوء. شامی ص۸۴ ج۱ میں ہے فانه يستحب فى حالات منها تغير الفم و القيام من النوم و الى الصلوة و دخول البيت و الاجتماع بالناس و قراءة القرآن لقول ابى حنيفة السواك من سنن الدين فتستوى فيه الاحوال كلها۔ عینی شرح بخاری ص۱۸۵ ج۳ میں ہے قال بعضهم انه من سنة الوضوء و قال آخرون انه من سنة الصلوة و قال آخرون انه من سنة الدين وهو الاقوى نقل ذلك عن ابى حنيفة۔ دراصل حنفیہ و شافعیہ کا اختلاف اس میں ہے کہ لولا ان اشق على امتى لأمرتهم بالسواك جیسی تاکید والی احادیث کا مصداق وضو ہے یا نماز تو حنفیہ کے ہاں وضو اور شافعیہ کے ہاں نماز ہے۔ (معارف السنن، بذل، اوجز المالك، فتح الملهم)

باب ما جاء اذا استیقظ احدکم من نومه

عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا استیقظ احدکم من اللیل فلا یدخل یده فی الاناء حتی یفرغ علیها مرتین او ثلاثا فانه لا یدری این باتت یده.

مسئله: ائمہ ثلثہ کے ہاں حدیث کا حکم فلا یدخل استحبابی ہے۔ محض احتیاط کیلئے ہے امام احمدؒ کی ظاہر روایت میں رات کی نیند میں وجوبی ہے۔

ائمه ثلثه کی دلیل: حدیث مذکور کا تعلیل والا جملہ ہے فانه لا یدری این باتت یده اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم محض احتمال نجاست کی وجہ سے ہے جب کہ ہاتھ کی طہارت یقینی تھی و الیقین لا یزول بالشك مسلمہ اصول ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: حدیث کا ابتدائی جملہ فلا یدخل نہی تحریمی ہے۔

جواب: تعلیل کے قرینہ سے یہ نہی تنزیہی ہے۔

فائده: علامہ عینیؒ نے شرح بخاری ص۱۹ ج۳ میں اس حدیث سے بیس مسئلے مستنبط کئے ہیں۔(بذل ص۶۴ ج۱، اوجز ص۴۳ ج۱ ، عمدة القاری ص۱۹ ج۳، فتح الملهم ص۴۳۹ ج۱ ، البنایه شرح هدایه ص۸۲ ج۱)

باب ما جاء فی التسمیة عند الوضوء

مسئله: ائمہ ثلثہؒ کے ہاں وضو کی ابتداء میں تسمیہ سنت ہے امام احمدؒ کی اظہر روایت بھی یہی ہے۔ اہل ظاہر وجوب کے قائل ہیں۔ امام احمدؒ کی ایک روایت وجوب کی ہے۔

ائمه ثلثهؒ کی دلیل(۱)، (۲)، (۳): عن ابی هریرة و ابن مسعود و ابن عمر رضی اللہ عنہم عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من توضأ و ذکر اسم الله فانه یطهر جسده کله و من لم یذکر اسم الله لم یطهر الا موضع الوضوء (بیهقی، دارقطنی) نیز اس مضمون کی حدیث حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے (بیهقی) (۴) عن ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم اذا توضأ العبد فذکر اسم الله طهر جسده کله و من لم یذکر لم یطهر الا ما اصابه الماء (مصنف ابن ابی شیبه) گویہ روایات ضعیف ہیں مگر تعدد طرق کی وجہ سے حجت ہیں۔ (۵) امام بیہقیؒ نے تعلیم اعرابی

والی حدیث سے بھی اس مسئلہ پر استدلال کیا ہے آنحضرت ﷺ نے فرمایا اذا قمت فتوضأ کما امرك الله (ترمذی ص۴۰ ج۱ باب ما جاء فی وصف الصلوٰۃ ابوداؤد و نسائی، ابن ماجه) قرآن مجید میں وضو کی تعلیم میں تسمیہ کا کوئی ذکر نہیں۔

اهل ظاهر کی دلیل(۱): عن ابی هریرة قال قال رسول الله ﷺ لا وضوء لمن لم یذکر اسم الله علیه (ابوداؤد، ابن ماجه) (۲) عن سعید بن زید رضی اللہ عنہ قال سمعت رسول الله ﷺ یقول لا وضوء لمن لم یذکر اسم الله علیه (ترمذی، ابن ماجه) ۔ نیز اس مضمون کی مرفوع حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مسند بزار و مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے ابن ماجہ میں حضرت سہل رضی اللہ عنہ سے ابن ماجہ میں مروی ہیں۔

جواب(۱): یہ سب حدیثیں ضعیف ہیں۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں لا اعلم فی هذا الباب حدیثا له اسناد جید (ترمذی ص۶ ج۱)

جواب (۲): ضعف سے قطع نظر مذکورہ احادیث کے قرینہ سے لا وضوء نفی کمال پر محمول ہے جیسے لا صلوة لجار المسجد الا فی المسجد اور لا ایمان لمن لا امانة له میں نفی کمال پر محمول ہے۔

فائده(۱): ایک حدیث میں ابتداء وضو میں تسمیہ کے الفاظ یوں مروی ہیں" بسم الله و الحمد لله" رواه الطبرانی فی المعجم الصغیر وحسنه الهیثمی فی مجمع الزوائد ثم العینی فی البنایة ص۹۱ ج۱ طبع ملتان۔

فائده (۲): محقق ابن الهمام صاحب فتح القدیر بھی وجوب تسمیہ کے قائل ہیں۔آپ کے شاگرد محدث قاسم بن قُطْلُوبُغا فرماتے ہیں لا تقبل تفردات شیخنا ۔ محدث محمد یوسف بنوریؒ فرماتے ہیں و له تفردت فی نحو عشر مسائل (معارف السنن ص۱۵۵ ج۱) (منتخب، معارف ۱۵۴ ج۱، البنایة ص۸۷ ج۱، بذل المجهود ص۶۳ ج۱، نصب الرایة ص۳ ج۱، اعلاء السنن ص۲۶ ج۱)

باب ما جاء فی المضمضة و الاستنشاق

مسئله: ائمہ ثلثہؒ کے نزدیک وضو میں مضمضہ و استنشاق سنت ہیں۔ امام احمدؒ کے مشہور قول میں واجب ہیں۔

أئمه ثلثهؒ کی دلیل (۱): حضرت رفاعہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے اعرابی کو نماز کی تعلیم دیتے ہوئے ارشاد فرمایا ''**توضأ كما أمرك الله**'' (ابوداؤد، نسائی، ترمذی) **كما امرك الله** سے آیت وضو کی طرف اشارہ ہے۔ **يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية** ۔ اس آیت میں مضمضہ و استنشاق کا ذکر نہیں ہے۔ یہ اعرابی نماز و وضو کے واجبات کی تعلیم حاصل کر رہے تھے۔ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں و **هذا الحديث من احسن الأدلة** (شرح المهذب ص۳۶۴ ج۱)

دلیل (۲): **فاغسلوا وجوهكم الآية** عرب کے ہاں وجہ نام ہے **ما حصلت به المواجهة** کا۔ منہ اور ناک کا اندرونی حصہ مواجھت سے خارج ہے لہذا وہ امر غسل کے حکم سے بھی خارج ہے۔ (۳) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مرفوع حدیث ہے **عشر من الفطرة** (مسلم) فطرت کے معنی سنت کے ہیں ان دس چیزوں میں مضمضہ و استنشاق بھی شامل ہیں۔

امام احمدؒ کی دلیل (۱): وضو کی احادیث سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے وضو میں مضمضہ و استنشاق پر مواظبت فرمائی ہے جو وجوب کی دلیل ہے آپ کا عمل طہارت مامور بہا کی تفسیر ہے۔

جواب: مذکورہ بالا تعلیمِ اعرابی والی حدیث کے قرینہ سے مواظبت سنیت پر محمول ہے جیسا کہ آپ ﷺ نے غسل کفین اور تکرار غسل پر بھی مواظبت فرمائی ہے جب کہ یہ بالاتفاق سنت ہیں۔

دلیل (۲): احادیث میں مضمضہ و استنشاق کا حکم امر کے صیغہ یا امر کے لفظ سے ہے اور امر وجوب کے لئے آتا ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں ہے **اذا توضأ احدكم فليستنشق** (مسلم) حضرت لَقِیط رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **و بالغ في الاستنشاق الا ان تكون صائما** (سنن اربعہ) حضرت لقیط رضی اللہ عنہ کی دوسری حدیث ہے **اذا توضأت فمضمض** (ابوداؤد) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے۔ **ان النبى** ﷺ **امر بالمضمضة و الاستنشاق** (بيهقى) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مرفوع حدیث ہے **المضمضة و الاستنشاق من الوضوء الذى لا بد منه** (بيهقى)

جواب: مذکورہ بالا احادیث کے قرینہ سے یہ سب احادیث سنیت پر محمول ہیں۔

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ وامام احمدؒ کے ہاں مضمضہ و استنشاق غسلِ فرض میں واجب ہیں۔ امام مالکؒ و امام شافعیؒ کے ہاں سنت ہیں۔

وجوب کی دلیل(۱): قوله تعالیٰ و ان کنتم جنبا فاطهروا (مائدة) یہ صیغہ مبالغہ کے لئے ہے کہ خوب طہارت حاصل کرو تو جہاں تک پانی پہنچانا ممکن ہو اس کا دھونا لازم ہے، منہ اور ناک میں پانی پہنچانا ممکن ہے لہذا وہ اس میں داخل ہیں۔ جہاں متعذر یا متعسر ہو وہ اس میں داخل نہیں جیسے آنکھ کا اندرونی حصہ۔ (۲) **عن ابی هريرة** رضی اللہ عنہ **قال قال رسول الله** صلی اللہ علیہ وسلم **المضمضة والاستنشاق للجنب ثلاثا فريضة** (دارقطنی، بیهقی) (۳) **عن ابن عباس** رضی اللہ عنہ **موقوفا انه سئل عمن نسی المضمضة و الاستنشاق قال لا يعيد الا ان يكون جنبا** (بیهقی. دارقطنی. جامع المسانید و رجال الدارقطنی و جامع المسانید ثقات) (۴) **عن علی** رضی اللہ عنہ **قال قال رسول الله** صلی اللہ علیہ وسلم **من ترک موضع شعرة من جنابة لم يغسلها فعل بها كذا و كذا من النار** (ابوداؤد. اسناده صحیح التخلیص ص۱۴۲ ج۱ و الدارمی و مسند احمد) (۵) ابن سیرینؒ کی مرسل روایت ہے **امر رسول الله** صلی اللہ علیہ وسلم **بالاستنشاق من الجنابة** (دارقطنی و البیهقی) مراسیل ابن سیرین صحیح ہیں (الجوهر النقی) (۶) حسن بصریؒ کی مرسل راویت ہے **قال رسول الله** صلی اللہ علیہ وسلم **تحت كل شعر جنابة فاغسلوا الشعر و انقوا البشرة** (مسند عبد الرزاق رجاله رجال الصحیح) محدثین کے ہاں حسن بصری کی مرسل روایات صحیح ہیں۔ (۷) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے **قال رسول الله** صلی اللہ علیہ وسلم **تحت كل شعر جنابة فاغسلوا الشعر و انقوا البشرة** (ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجة، بسند ضعیف)

امام مالکؒ و امام شافعیؒ کی دلیل حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **الصعيد الطيب وضوء المسلم وان لم يجد الماء عشر سنين فاذا وجد الماء فليمسه بشرته** (ابوداؤد . ترمذی)

بشرہ ظاہری کھال کا نام ہے۔

جواب: مذکورہ بالا احادیث کے قرینہ سے یہ حدیث وضو کے ساتھ خاص ہے۔ خود اسمیں **وضوء المسلم** کی صراحت ہے۔ (اعلاء السنن ص۱۳۰. اوجز المسالک ص۱۰۲ ج۱. نصب الرایة ص۱۶ ج۱، البنایة ص۱۰۰ ج۱)

باب المضمضة و الاستنشاق من كف واحد

عن عبد الله بن زيد رضی اللہ عنہ **قال رأيت النبی** صلی اللہ علیہ وسلم **مضمض و استنشق من كف واحد.**

مسئله: مضمضہ و استنشاق میں فصل و وصل دونوں جائز ہیں۔ افضلیت میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں فصل اولیٰ ہے امام مالکؒ کی ایک روایت اور امام شافعیؒ کا قدیم قول بھی یہی ہے۔ امام احمدؒ کے

ہاں وصل اولیٰ ہے۔ امام مالکؒ کی ایک روایت امام شافعیؒ کا جدید قول بھی یہی ہے۔ شافعیہ کے ہاں یہی افضل ہے۔ فصل یہ ہے کہ پہلے تین چلو پانی سے مضمضہ کرے پھر تین چلو سے استنشاق کرے۔ وصل یہ ہے کہ صرف تین چلو پانی استعمال کرے۔ ہر ایک چلو سے مضمضہ و استنشاق اکٹھے کرے۔ نیز اس کی دیگر صورتیں بھی ہیں جو معارف۔ شرح مہذب وغیرہ میں مذکور ہیں۔

فصل کی دلیل (۱): عن طلحة عن ابیه عن جده رضی اللہ عنہ قال دخلت علی النبی ﷺ و هو یتوضأ فرأیته یفصل بین المضمضة و الاستنشاق (ابوداؤد باب فی الفرق بین المضمضة و الاستنشاق ص ۲۰ ج ۱) ابوداؤدؒ نے اس پر سکوت کیا ہے۔ لہذا ان کے ہاں یہ صالح للاحتجاج ہے۔ ابن الصلاحؒ نے اسکو حسن کہا ہے۔ یہ حدیث طبرانی میں زیادہ واضح ہے۔ اس میں ہے ان رسول الله ﷺ توضأ فمضمض ثلاثا و استنشق ثلاثا یاخذ لکل واحدة ماء جدیداً.

سوال: امام ابوداؤد نے ص ۱۹ ج ۱ پر اس سند پر کلام کیا ہے ایش هذا طلحة عن ابیه عن جده۔

جواب: علامہ انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں جس حدیث پر کلام کیا ہے اس میں مسح رأس کا ذکر ہے اور جہاں پر کلام نہیں کیا اس میں فصل کا ذکر ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید یہ مضمون ان کے ہاں صحیح ہے۔ اسی لئے اس پر مستقل باب باندھا ہے باب فی الفرق بین المضمضة و الاستنشاق.

(معارف السنن ص ۱۶۹ ج ۱)

دلیل (۲): عن شقیق بن سلمةؒ قال شهدت علیا رضی اللہ عنہ و عثمان رضی اللہ عنہ توضآ ثلاثا و افردا المضمضة من الاستنشاق (صحیح ابن السکن) حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص میں اسے روایت کر کے سکوت کیا ہے۔ لہذا یہ ان کے ہاں معتبر ہونے کی دلیل ہے۔ (۳) عن سفیان بن سلمةؒ قال شهدت عثمان رضی اللہ عنہ توضأ ثلاثا ثلاثا و افرد المضمضة من الاستنشاق ثلاثا ثم قال هکذا توضأ النبی ﷺ رواه البغوی. (۴) وہ تمام احادیث جن میں یہ الفاظ ہیں توضأ ثلاثا ثلاثا فمضمض ثلاثا و استنشق ثلاثا۔ ان کا متبادر مفہوم فصل ہے۔ اس نوع کی مرفوع حدیث حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے ابوداؤد میں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ترمذی میں۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ابن ماجہ میں۔ حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ سے مسند بزار میں۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے طبرانی اوسط میں مروی ہے۔

وصل کی دلیل (۱): عن عبد الله بن زید رضی اللہ عنہ قال رأیت النبی ﷺ مضمض و استنشق من کف واحد (بخاری. مسلم. ابوداؤد. ترمذی)

جواب(۱): یہ واقعہ جزئیہ ہے۔ ایک مرتبہ آپ ﷺ نے حضرت عبد اللہ بن زید کے گھر وضو بنایا تھا۔ اسے حضرت عبداللہ نقل کر رہے ہیں۔ تو یہ بیان .واز پر محمول ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں **حکایة حال لا عموم لھا** (فتح الباری، فتح الملھم ص۳۹۶ ج۱، فیض الباری ص ۲۹۱ ج۱، معارف السنن ص ۱۷۱ ج۱) (۲) محقق ابن الھمامؒ فرماتے ہیں۔ **من کف واحد** کا مطلب یہ ہے کہ مضمضہ و استنشاق میں ایک ہتھیلی استعمال کرتے تھے دونوں ہتھیلیاں استعمال نہیں فرماتے تھے جیسے غسلِ وجہ میں دونوں استعمال ہوتی ہیں۔ (۳) مطلب یہ ہے کہ صرف ایک ہتھیلی (دائیں) استعمال فرماتے تھے یہ نہیں کہ منہ کے لئے دائیں اور ناک کے لئے بائیں استعمال کی جائے۔

دلیل (۲): ایک حدیث میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے وضو کرتے ہوئے **تمضمض مع الاستنشاق بماء واحد** پھر فرمایا **من سرہ ان یعلم وضوء رسول اللہ ﷺ فھو ھذا** (ابوداؤد)

جواب (۱): بیان جواز پر محمول ہے (۲) اس کی سند میں شعبہ متفرد ہے ثقات کی مخالفت کرتا ہے۔ لہذا یہ روایت شاذ ہے۔ (معارف، فتح الملھم ص ۳۹۹ ج۱. البنایة ص ۱۰۲، بذل ص ۶۹ ج۱)

باب تخلیل اللحیة

لحیہ دوقسم ہے۔ خفیفہ کہ اندر کا چمڑا دکھائی دے۔ اس کے اندر چمڑے تک پانی پہنچانا فرض ہے۔ کثیفہ کہ اندر کا چمڑا نظر نہ آئے اس کے اندر پانی پہنچانا فرض نہیں۔ اوپر سے دھونا فرض ہے۔

مسئلہ: ائمہ اربعہؒ کے ہاں وضو میں تخلیل لحیہ واجب نہیں ۔ پھر بعض کے ہاں سنت اور بعض کے ہاں مستحب ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے ہاں مندوب ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ و امام ابو یوسفؒ کے ہاں مسنون ہے۔ امام مالکؒ کے چار قول ہیں ایک استحباب کا ہے۔ اہل ظاہر کے ہاں واجب ہے۔

ائمہ اربعہؒ کی دلیل(۱): احادیث باب سے مشروعیت ثابت ہوتی ہے۔ نہ کہ وجوب۔ (۲) آیت وضو میں اس کا ذکر نہیں ہے اگر واجب ہوتا تو اس میں ذکر ہوتا۔ (۳) اعرابی کی تعلیم والی حدیث میں بھی صرف **توضأ کما امرک اللہ** ہے۔ (ابوداؤد. نسائی. ترمذی) (۴) آنحضرت ﷺ کے وضو نقل کرنے والے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بہت زیادہ ہیں مگر تخلیل لحیہ کے راوی چند ایک ہیں اگر وجوب ہوتا تو سب نقل کرتے۔ (۵) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ایک غرفہ سے منہ دھویا (بخاری) جب کہ آپ کی داڑھی مبارک گھنی تھی۔ ظاہر ہے کہ ایک غرفہ غسل وجہ اور تخلیل لحیہ

کے لئے ناکافی ہے۔

اهل ظاهر کی دلیل: حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ان رسول الله ﷺ کان اذا توضأ اخذ كفا من ماء فادخله تحت حنكه فخلل به لحيته و قال هكذا امرنی ربی (ابوداؤد باب تخليل اللحية)

جواب (۱): اس کی سند میں الولید بن زوران مجهول ہے۔ نیز حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں اس کے سارے طرق ضعیف ہیں بہرحال مذکورہ احادیث و دلائل کے قرینہ سے یہ سنیت یا استحباب پر محمول ہے۔

(۲) آپ کی خصوصیت ہے، امرنی ربی کا لفظ اسی طرف مشیر ہے۔

مسئله: ائمه ثلثہؒ و اهل ظاهرؒ کے ہاں غسل جنابت میں تخلیل لحیہ واجب ہے۔ امام مالکؒ کی ایک روایت وجوب کی دوسری روایت سنیت کی ہے۔

وجوب کی دلیل (۱): حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر و انقوا البشرة (ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجة، بسند ضعيف) (۲) حسن بصریؒ کی مرسل روایت ہے تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة (مسند عبد الرزاق بسند صحيح) (معارف ص۲۷۱ ج۱ بذل المجهود ص۸۶ ج۱ البناية ص۱۰۸ ج۱ الكوكب الدرى محشى ص۲۶ ج۱)

باب ما جاء فی مسح الراس

مسئله: امام ابوحنیفہؒ و صاحبینؒ کے ہاں ربع رأس کا مسح فرض ہے۔ استیعاب سنت ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں استیعاب فرض ہے۔ امام احمدؒ کا ایک قول بھی یہی ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں ادنی ما یطلق علیه اسم المسح فرض ہے۔ کم از کم تین بال پر مسح فرض ہے۔ امام احمدؒ کے ظاہر قول میں مرد کے لئے استیعاب اور عورت کے لئے مقدم الرأس کا مسح فرض ہے۔

حنفیه کی دلیل: قوله تعالى و امسحوا برؤسكم مقدار مسح میں مجمل ہے۔ احادیث میں اس کی تفسیر کم از کم ربع راس سے کی گئی ہے۔ (۱) عن المغيرة بن شعبة رضی اللہ عنہ ان النبی ﷺ توضأ فمسح بنا صيته (مسلم. ابوداؤد) (۲) عن انس رضی اللہ عنہ قال رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ و عليه عمامة قطرية فادخل يديه من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه (ابو داؤد و سکت علیه)

(۳) عن عطاء مرسلاً انه ﷺ توضأ فحسر العمامة و مسح مقدم رأسه (بیهقی) مرسل روایت جمہور کے ہاں حجت ہے خصوصاً جب کہ اس کی مؤید مسند روایت بھی ہو۔

امام مالکؒ کی دلیل: مذکورہ آیت ہے کہ اس میں باء زائد ہے۔

جواب: اگر استیعاب فرض ہوتا تو آپ ﷺ ناصیہ کے مسح پر اکتفاء نہ فرماتے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: بھی آیت مذکورہ ہے کہ اس میں مسح کا لفظ مطلق ہے۔ لہذا اسے اپنے اطلاق وعموم پر رکھنا چاہئے۔

جواب (۱): اگر ناصیہ کی مقدار سے کم مسح کافی ہوتا تو بیان جواز کے لئے کم از کم ایک آدھ مرتبہ آپ ﷺ اس پر عمل فرماتے مگر ایسا کہیں ثابت نہیں۔ (۲) اگر مطلق بعض مراد ہوتا تو مسح کو الگ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی چند بالوں کا مسح تو از خود غسلِ وجہ کے ساتھ ہو جاتا ہے۔ لہذا بعض معین مراد ہے جس کی تفسیر احادیث مذکورہ میں مقدار ناصیہ سے کر دی گئی ہے۔ (فتح القدیر ص۱۵ ج۱، فتح الملھم ص۳۹۰ ج۱، البنایۃ ص۱۷ ج۱)

باب ما جاء ان مسح الرأس مرة

مسئلہ: ائمہ ثلثہ کے ہاں سر کا مسح ایک بار کرنا سنت ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں تین بار کرنا مستحب ہے۔

جمہور کی دلیل (۱): حضرت عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں ہے فمسح برأسه فاقبل و ادبر مرة واحدة (بخاری، مسلم، ابوداؤد) امام بخاریؒ نے اس حدیث پر باب مسح الرأس مرة کا عنوان قائم کیا ہے۔ (۲) حضرت رُبَیِّع بنت مُعَوِّذ رضی اللہ عنہا کی مرفوع حدیث ہے مسح رأسه ...... مرة واحدة (ابوداؤد و ترمذی) قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ (۳) حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے تعلیم کے لئے وضو کر کے دکھایا۔ اس میں یہ بھی ہے فمسح برأسه ...... مرة واحدة پھر فرمایا هكذا رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ (ابوداؤد) اس پر امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں احاديث عثمان الصحاح كلها تدل على مسح الرأس انه مرة. (۴) حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی وضو کی عملی تعلیم دی فمسح براسه مرة واحدة پھر فرمایا من سره ان يعلم وضوء رسول الله ﷺ فهو هذا (ابوداؤد) (۵) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ انه راى رسول الله ﷺ يتوضأ ...... قال ومسح برأسه و اذنيه مرة واحدة. (ابوداؤد) (۶) حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث

میں ہے انه ﷺ مسح راسه مرة واحدة پھر آپ نے فرمایا من زاد علی هذا فقد اساء وظلم (صحیح ابن خزیمة)

امام شافعیؒ کی دلیل (۱): حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے فرمایا الا اریکم کیف کان وضوء رسول الله ﷺ ثم توضأ ثلاثا ثلاثا (بخاری و مسلم)

جواب: خود محدث بیہقی شافعیؒ فرماتے ہیں یہ روایت مطلق ہے۔ مفسر روایات میں صراحت ہے کہ غسل اعضاء میں تثلیث تھی اور مسح رأس ایک بار تھا لہذا یہ ثلاثا ثلاثا ما سوا مسح راس پر محمول ہے۔

دلیل (۲) حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی بعض مرفوع روایات میں تصریح ہے مسح راسه ثلاثا (ابو داؤد)

جواب (۱): ضعیف ہے مذکورہ بالا صحیح روایات کے مقابلہ میں مرجوح ہے۔ (۲) برتقدیر صحت مطلب یہ ہے کہ استیعاب کی غرض سے ایک پانی سے بار بار ہاتھ پھیرنا درست ہے۔ حافظ ابن حجرؒ شافعیؒ نے یہی توجیہ کی ہے۔ و یحمل ما ورد من الاحادیث فی تثلیث المسح ان صحت علی ارادة الاستیعاب بالمسح لا انها مسحات مستقلة جمعا بین الادلة (فتح الباری ص۲۵۸ ج۱) نیز تین بار مستقل پانی سے مسح کرنا غسل بن جائیگا جو خلاف موضوع ہے۔

دلیل (۳): غسل اعضاء پر قیاس ہے۔

جواب: یہ قیاس مع الفارق ہے اگر قیاس کرنا ہے تو تیمم ۔ مسح علی الخفین۔ مسح علی الجبیرہ پر قیاس کرنا چاہئے یعنی مسح کو مسح پر قیاس کیا جائے نہ کہ غسل پر (معارف . فتح الملهم. البنایة)

باب ما جاء انه یاخذ لرأسه ماء جدیداً

مسئله: حنفیہ کے ہاں مسح رأس کے لئے جدید پانی لینا سنت ہے۔ غسل یدین سے بچی ہوئی تری سے مسح کرنا بھی جائز ہے۔ شافعیہ کے ہاں جدید پانی سے مسح کرنا فرض ہے۔ بقیہ تری کافی نہیں۔

حنفیه کی دلیل (۱): عن الرُّبَیِّع بنت مُعَوِّذ رضی الله عنها ان النبی ﷺ مسح برأسه من فضل ماء کان فی یدیه (ابوداؤد، مسند احمد) امام ابو داؤد نے اس پر سکوت کیا ہے۔ لہذا ان کے ہاں یہ صالح للاحتجاج ہے۔ گو اسکی سند میں ابن عقیل متکلم فیہ راوی ہے مگر امام ترمذیؒ نے اس کی حدیث کو بعض جگہ حسن اور بعض جگہ صحیح لکھا ہے۔ (۲) حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے وروی الدارقطنی و البیهقی عن الربیع بنت معوذ رضی اللہ عنہا بلفظ مسح رأسه بما فضل فی یدیه من الماء و فی

روایة ببلل فی یدیه و اسناده حسن. (۳) محدث ابن قدامہ المغنی میں لکھتے ہیں روی عن علی رضی اللہ عنہ و ابن عمر رضی اللہ عنہ وابی امامة رضی اللہ عنہ فیمن نسی مسح رأسه اذا وجد بللا فی لحیته اجزأه ان یمسح رأسه بذلک البلل.

شافعیه کی دلیل: حضرت عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے۔ انه رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ وانه مسح رأسه بماء غیر فضل یدیه (مسلم. ابوداؤد. ترمذی)

جواب: مذکورہ احادیث کے قرینہ سے سنیت پر محمول ہے۔ حنفی مسلک میں دونوں حدیثوں پر عمل ہو جاتا ہے۔ شافعی مسلک میں ایک حدیث متروک ہوجاتی ہے۔ لہذا حنفی مسلک راجح ہے۔ (معارف ص ۱۸۰ ج ۱، بذل ص ۷۴ ج ۱، حاشیة الکوکب الدری ص ۲۸ ج ۱)

باب مسح الاذنین

مسئله: امام ابوحنیفہؒ و امام احمدؒ کے ہاں کانوں کے مسح کے لئے جدید پانی ضروری نہیں۔ بلکہ مسح رأس والی بقیہ تری بھی کافی ہے۔ امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے ہاں جدید پانی لینا ضروری ہے۔ اس مسئلہ میں ائمہ ثلثہؒ کے اور اقوال بھی ہیں۔

فریق اول کی دلیل (۱): عن ابی امامة رضی اللہ عنہ قال توضأ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فغسل وجهه ثلاثا ویدیه ثلاثا ومسح برأسه و قال الاذنان من الرأس (ترمذی. ابوداؤد) محدث ابن دقیق العیدؒ ''الامام'' میں لکھتے ہیں الحدیث عندنا حسن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مقصد احکام کی تعلیم دینا تھا نہ کہ خلقت بتلانا جو محسوس و مشاہد چیز ہے تو حدیث کا مطلب ہوا کہ کان، سر کے حکم میں ہیں لہذا مسح رأس والا پانی مسح اذنین کے لئے بھی کافی ہے۔

سوال: قال حماد لا ادری هذا من قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم او من قول ابی امامة رضی اللہ عنہ (ترمذی، ابوداؤد)

جواب: یہ قول نبوی ہے ابن ماجہ و مسند احمد میں اس کی صراحت ہے۔ عن ابی امامة رضی اللہ عنہ ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال الاذنان من الراس. **دلیل (۲)** عن عبد الله بن زید رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم الاذنان من الراس (ابن ماجة. سند قوی) **دلیل (۳)** عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الاذنان من الراس (دارقطنی) قال ابن القطان اسناده صحیح. نیز اس مضمون

(الاذنان من الرس) کی مرفوع حدیث حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ابن ماجہ میں حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے دارقطنی وطبرانی میں اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ حضرت انس رضی اللہ عنہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے دارقطنی میں مروی ہیں گو یہ ضعیف ہیں مگر تعدد طرق کی وجہ سے حجت ہیں تو یہ قولی حدیث آٹھ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ **دلیل (٤)** متعدد فعلی احادیث سے ثابت ہے کہ مسح اذنین۔ مسح راس کے ساتھ اور اس کے ضمن میں ہے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے **فاخذ ماء فمسح براسه و اذنيه** (ابوداؤد) حضرت رُبَيِّع بنت مُعَوِّذ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے **فمسح برأسه ما اقبل منه وما ادبر وصد غيه و اذنيه** (ابوداؤد. ترمذی) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے **ومسح برأسه و اذنيه** (ابوداؤد، ترمذی، نسائی) امام نسائی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث پر یہ باب قائم کیا ہے **باب مسح الاذنين مع الرأس وما يستدل به على انهما من الرأس** (نسائی ص٢٩ ج١)۔ **دليل (٥) عن عبد الله الصنابحي** رضی اللہ عنہ **ان رسول الله** ﷺ **قال اذا توضأ العبد ......فاذا مسح راسه خرجت الخطايا من رأسه حتى تخرج من اذنيه** (نسائی. موطا مالك. ابن ماجة) **دليل(٦) عن ابن عباس** رضی اللہ عنہ **قال الا اخبركم بوضوء رسول الله** ﷺ **فاخذ غرفة فمسح براسه و اذنيه** (صحیح ابن مندة و صحیح ابن خزیمة) صحیح ابن حبان میں یہ الفاظ ہیں **ثم غرف غرفة فمسح بها رأسه و اذنيه**۔

فریق ثانی کی دلیل (١): عن عبد الله بن زيد رضی اللہ عنہ **انه رأى رسول الله** ﷺ **يتوضأ فاخذ لاذنيه ماء خلاف الماء الذى اخذ لراسه** (مستدرك حاكم. بيهقى. سند صحيح) **(٢) عن ابن عمر** رضی اللہ عنہ **انه كان اذا توضأ ياخذ الماء باصبعيه لاذنيه** (موطا مالك. بيهقى)

جواب (١): مذکورہ احادیث کے قرینہ سے بیان جواز پر محمول ہے۔ (٢) مؤول ہے۔ سابقہ تری کے ختم ہونے پر محمول ہے۔ (٣) کثرت رواۃ وطرق کی وجہ سے سابقہ روایات راجح ہیں (معارف ص١٨٢ ج١. بذل المجهود ص٨٠ ج١. البناية ص١٠٤ ج١. نصب الراية ص١٨ ج١)

باب فی تخلیل الاصابع

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ وامام احمدؒ کے ہاں وضو میں تخلیل اصابع مسنون ہے۔ امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے ہاں مستحب ہے۔ اہل ظاہرؒ کے ہاں واجب ہے۔ (معارف. شرح المهذب، نيل الاوطار)

عدم وجوب کی دلیل (۱): حضرت رفاعہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث جس میں اعرابی کو تعلیم دی گئی ہے اس میں ہے **توضأ کما امرک اللہ** (ابوداؤد. نسائی. ترمذی) یہ آیت وضو کی طرف اشارہ ہے۔ اس میں تخلیل اصابع کا کوئی ذکر نہیں۔ (۲) وہ احادیث جن میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کا بیان ہے۔ وہ سب تخلیل کے ذکر سے خالی ہیں۔

وجوب کی دلیل: احادیث باب ہیں ان میں تخلیل کا امر ہے۔ (۱) حضرت لقیط بن صبرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں ہے **اذا توضأت فخلل الاصابع** (ترمذی. ابوداؤد. نسائی) حضرت ابن عباس کی مرفوع حدیث ہے **اذا توضأت فخلل اصابع یدیک و رجلیک** (ترمذی و ابن ماجۃ) جواب مذکورہ دلائل کے قرینہ سے یہ سنیت و استحباب پر محمول ہیں (البحر الرائق ص ۲۳ ج ۱)

باب ما جاء ویل للاعقاب من النار

مسئلہ: اہل سنت کا اس پر اجماع ہے کہ وضو میں پاؤں دھونا فرض ہے۔ رافضیہ کے ہاں مسح واجب ہے۔

اہل سنت کی دلیل (۱): **قولہ تعالی و ارجلکم الی الکعبین** ۔ نصب والی قراءت پر اس کا عطف وجوھکم پر ہے۔ (۲) متواتر احادیث جو غسل رجلین پر دال ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل رجلین پر عمل فرمایا ہے۔ ہاں موزوں پر مسح جائز ہے۔ (۳) **قال عبد الرحمن بن ابی لیلی اجمع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی غسل القدمین رواہ سعید بن منصور فی سننہ**، رافضیہ کا مذہب اسلام کی ضد ہے۔ ان کے ہاں موزوں پر مسح ناجائز ہے اور موزے نہ ہوں تو مسح واجب ہے۔

رافضیہ کا شبہ وارجلکم والی قراءت ہے۔

جواب (۱): امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ دونوں قراءتیں متواتر ہیں جو بمنزلہ دو آیات کے ہیں۔ نصب والی قراءت حالت عدم تخفف پر محمول ہے اور جر والی حالت تخفف پر محمول ہے۔ اس پر قرینہ احادیث متواترہ ہیں۔ (۲) اصل قراءت نصب والی ہے۔ اور جر کی قراءت جرِ جوار پر محمول ہے۔ جیسے **انی اخاف علیکم عذاب یومٍ الیم** (ہود) الیم عذاب کی صفت ہے تو منصوب ہونا چاہئے مگر یوم کے جوار میں مجرور ہے۔ **انی اخاف علیکم عذاب یوم محیط** (ہود) یہاں بھی محیط عذاب کی صفت ہے۔ تو منصوب ہونا چاہئے مگر یوم کے جوار کی وجہ سے مجرور ہے۔ عرب کا محاورہ ہے **جحر ضب خربٍ**،

خرب جحر کی صفت ہے تو مرفوع ہونا چاہئے مگر ضب کے جوار میں مجرور ہے۔

سوال: زجاج نحویؒ نے کہا ہے کہ جر جوار صرف ضرورت شعری کی صورت میں جائز ہے اور فصیح کلام میں اس کے وقوع کا انکار کیا ہے۔ علامہ آلوسی بغدادیؒ نے اس پر رد کرتے ہوئے فرمایا ہے جمہور ائمہ عربیت، اخفش ابو البقاء وغیرہ جواز کے قائل ہیں۔ لہٰذا جمہور کے مقابلہ میں زجاج کا تفرد معتبر نہیں، ویسے بھی مثبت نافی سے راجح ہوتا ہے۔ پھر مفسر آلوسی نے قرآن مجید سے جر جوار کی مذکورہ بالا مثالیں پیش کی ہیں (تفسیر روح المعانی ص ۷۶ ج ۶)

جواب (۳): امام طحاویؒ ابن حزمؒ کے ہاں مسح جائز تھا پھر نصب والی قراءت سے منسوخ ہوا۔ تو جر والی قراءت کی تلاوت باقی ہے حکم منسوخ ہے (حقائق السنن ص ۲۳۹ ج ۱)

فائدہ (۱): حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں غسل رجلین پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ و ابن عباس رضی اللہ عنہ و انس رضی اللہ عنہ سے اس کے خلاف منقول تھا۔ لیکن پھر ان کا اس سے رجوع ثابت ہے۔ (فتح الباری ص ۲۳۲ ج ۱) (۲) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے وضوعلی الوضو کی صورت میں مسح ثابت ہے۔ جو اب بھی بالاتفاق جائز ہے (نسائی باب صفة الوضوء من غير حدث. ابوداؤد. شمائل ترمذی) حضرت علی رضی اللہ عنہ کے الفاظ ہیں و هذا وضوء من لم يحدث۔ (۳) مفسر آلوسیؒ نے اس مسئلہ پر مفصل کلام کیا ہے اور رافضیوں کے تمام شبہات کا مسکت جواب دیا ہے۔ (روح المعانی ص ۷۶ ج ۶، معارف ص ۱۸۶ ج ۱، فتح الملہم ص ۴۰۴ ج ۱، عمدة القاری ص ۲۳۷ ج ۲، فتح الباری ص ۲۳۲ ج ۱)

باب المنديل بعد الوضوء

مسئلہ: حنفیہؒ، مالکیہؒ، حنبلیہؒ کے ہاں وضو کے بعد رومال وغیرہ سے پانی خشک کرنا لاباس بہ کے درجہ میں ہے۔ شافعیہؒ کے اس میں متعدد قول ہیں۔ اشہر قول میں ترک مندیل مستحب ہے۔

جمہور کی دلیل (۱): عن عائشة رضى الله عنها قالت كانت لرسول الله ﷺ خرقة ينشف بها بعد الوضوء (ترمذی) (۲) عن معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ قال رأيت رسول الله ﷺ اذا توضأ مسح وجهه بطرف ثوبه (ترمذی) نیز اس مضمون کی مرفوع حدیث حضرت سلمان رضی اللہ عنہ سے ابن ماجہ میں۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے، حضرت انس رضی اللہ عنہ سے سنن بیہقی میں بھی مروی ہے گو یہ سب حدیثیں ضعیف ہیں۔ لیکن تعدد طرق کی وجہ سے حجت ہیں۔ (۳) ایک مرفوع حدیث ہے ان النبی

ﷺ کان له منديل او خرقة يمسح بها وجهه اذا توضأ (رواه النسائی فی الکنی بسند صحیح کذا فی عمدۃ القاری ص۱۹۵ ج۳)

شافعیه کی دلیل: حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی معروف روایت ہے قالت ادنيت غسله من الجنابة ...... ثم اتيته بالمنديل فرده (مسلم) مسلم کی دوسری سند میں ہے اتی بالمنديل فلم يمسه و جعل يقول بالماء هكذا يعني ينفضه. بخاری ص۴۰ ج۱ میں یہ الفاظ ہیں ثم اتى بمنديل فلم ينفض بها۔ ابوداؤد ص۳۷ ج۱ میں یہ الفاظ ہیں فناولته بالمنديل فلم ياخذه و جعل ينفض الماء عن جسده.

جواب: حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کا مندیل پیش کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ رومال سے پانی خشک کرنا آپ ﷺ کا معمول تھا۔ ورنہ وہ پیش نہ فرماتیں۔ نیز ہاتھ سے پانی جھاڑنا بھی تو مندیل استعمال کرنے کے قائم مقام ہے۔ لہٰذا رد کرنا کسی خاص وجہ سے ہوگا۔ مثلاً (۱) مندیل صاف نہیں ہو گا (۲) یا گرمی کی وجہ سے تری مطلوب ہو گی (۳) جلدی ہو گی (۴) تواضع کے لئے (۵) پانی کی برکت باقی رکھنی مطلوب ہو گی۔

دلیل (۲): عن انس رضی اللہ عنہ ان رسول الله ﷺ لم يكن يمسح وجهه بالمنديل بعد الوضوء و لا ابو بكر رضی اللہ عنہ و لا عمر رضی اللہ عنہ و لا علی رضی اللہ عنہ و لا ابن مسعود رضی اللہ عنہ رواه ابن شاهين فی الناسخ والمنسوخ.

جواب: حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں اسناده ضعيف. (فتح الملہم ص۴۷ ج۱، عمدۃ القاری ص۱۹۴ ج۳، بذل المجہود ص۱۵۰ ج۱، معارف ص۲۰۲ ج۱، فتح الباری ص۳۱۲ ج۱)

باب الوضوء بالمد

مسئله: ائمہ اربعہ کا اس پر اجماع ہے کہ صاع چار مد کا ہوتا ہے آگے مد میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے ہاں ایک مد دو رطل کا ہوتا ہے تو صاع آٹھ رطل ہوا۔ امام احمدؒ کی ایک روایت اور امام ابو یوسفؒ کا قدیم قول بھی یہی ہے۔ فقہاء عراق کا یہی مسلک ہے۔ ائمہ ثلثہؒ کے ہاں ایک مد ایک رطل اور ثلث رطل کا ہوتا ہے۔ تو صاع پانچ رطل اور ایک تہائی رطل ہوا۔ امام ابو یوسفؒ کا جدید قول بھی یہی ہے۔ فقہاء حجاز کا یہی مسلک ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل (۱): عن موسى الجهنی رضی اللہ عنہ قال اتى مجاهد بقدح

حزرته ثمانية ارطال فقال حدثتني عائشة رضى الله عنها ان رسول الله ﷺ كان يغتسل بمثل هذا (نسائی بسند صحیح و الطحاوی) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے ان النبی ﷺ كان يغتسل بالصاع و يتوضأ بالمد (ابوداؤد ص۱۴ ج۱) حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کان النبی ﷺ یتوضأ بالمد و یغتسل بالصاع (مسلم) حضرت سفینہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ان النبی ﷺ یتوضأ بالمد و یغتسل بالصاع (ترمذی، وقال حسن صحیح) تو ان احادیث کے مجموعہ سے ثابت ہوا کہ مد دو رطل ہوتا ہے۔ **دلیل (۲)** عن انس رضی اللہ عنہ قال کان النبی ﷺ یتوضأ باناء یسع رطلین و یغتسل بالصاع ۔ ابوداؤد ص۱۳ ج۱ وھو علی شرط مسلم و رواہ احمد فی مسندہ۔ **دلیل(۳)** عن انس رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ ﷺ کان یتوضأ بالمد رطلین و یغتسل بالصاع ثمانیة ارطال (دارقطنی. سند ضعیف) اس مضمون کی حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے دارقطنی میں، حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے کامل ابن عدی میں بھی مروی ہے۔ گو یہ حدیثیں ضعیف ہیں لیکن درجہ استشہاد میں پیش کی جا سکتی ہیں۔ **دلیل (٤)** عن ابراھیم النخعیؒ قال کان صاع النبی ﷺ ثمانیة ارطال ومدہ رطلین (کتاب الاموال لابی عبید مرسلاً) مرسل روایت جمہور کے ہاں حجت ہے۔ اسکی تائید میں مسند روایت بھی ہوتو بالاتفاق حجت ہے۔ **دلیل (٥)** حسن بن صالحؒ فرماتے ہیں صاع عمر رضی اللہ عنہ ثمانیة ارطال (مصنف ابن ابی شیبة کتاب الزکوة) ظاہر ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع صاع نبوی ﷺ کے مطابق ہوگا۔ حجاج بن یوسف نے عراق میں اس صاع عمر کو نافذ کیا تھا اور اہل عراق سے بطور امتنان کہا کرتا تھا الم اخرج لکم صاع عمر. اس صاع کو صاع حجاجی کہا جاتا تھا اور صاع عمری بھی۔ یہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی طرف نسبت تھی۔ نہ کہ عمر بن عبد العزیزؒ کی طرف۔ (٦) علامہ انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں احتیاط اس میں ہے کہ کفارات و صدقات میں صاع عراقی اختیار کیا جائے تاکہ ذمہ داری سے سرخروئی کا یقین ہو۔

ائمہ ثلثہؒ کی دلیل (۱): فدیہ کے بارے میں حضرت کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ان النبی ﷺ قال له صم ثلاثة ایام او اطعم ستة مساکین لکل مسکین نصف صاع (بخاری ومسلم) اور صحیحین کی دوسری روایت میں ہے فامرہ ان یطعم فرقابین ستة. قال ثعلب الفرق اثنا عشرمدا، و قال ابن قتیبة الفرق ستة عشر رطلا ۔تو ائمہ لغت کی اس تشریح سے واضح ہوا کہ صاع پانچ رطل اور ثلث رطل ہے۔

جواب: اربابِ لغت کا قول اس مقام میں احناف پر حجت نہیں کیونکہ ائمہ احناف خود لغت و عربیت

کے امام ہیں نیز صاحب قاموس نے لکھا ہے۔ **المد مکیال و هو رطلان اور طل و ثلث.**

دلیل (۲): حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے **قیل یا رسول اللہ صاعنا اصغر الصیعان و مدنا اکبر الامداد فقال اللھم بارک لنا فی صاعنا** (صحیح ابن حبان و صحیح ابن خزیمة) اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع سب سے چھوٹا تھا۔ ظاہر ہے حجازی صاع عراقی صاع سے چھوٹا ہے۔ لہذا وہی مراد ہے۔

جواب: احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک ھاشمی صاع بھی مروج تھا اور وہ بتیس رطل کا تھا تو اس کی نسبت آٹھ رطل والا صاع اصغر ہے۔

فائدہ: صحیحین کی روایت میں ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دعا فرمائی تھی **اللھم بارک لھم فی مکیالھم و فی صاعھم** ۔تو اس میں معنوی وحسی دونوں قسم کی برکت آ گئی لہذا آپ کا صاع حسا بھی بڑا ہونا چاہئے (معارف ص ۲۰۹ ج ۱)۔ **دلیل (۳)** بیہقی وغیرہ میں قوی سند سے یہ واقعہ منقول ہے۔ حضرت امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ حج کے موقع پر مدینہ طیبہ تشریف لے گئے اور صاع کی تحقیق فرمائی۔ مہاجرین و انصار کی اولاد میں سے پچاس شیوخ (بوڑھے) اپنے اپنے صاع لائے اور کہا **ھذا صاع رسول اللہ** صلی اللہ علیہ وسلم اور وہ خمسۃ ارطال وثلث رطل تھے۔

جواب: اس میں علت خفیہ ہے۔ امام محمدؒ، امام ابو یوسفؒ کے مسلک اور اختلاف کو سب سے زیادہ جاننے والے اور نقل کرنے والے ہیں اگر یہ واقعہ صحیح ہوتا تو امام محمد دوسرے اختلافات واقوال کی طرح اس کو بھی اپنی کتابوں میں نقل کرتے لیکن اس طرف اشارہ نہیں کیا لہذا یہ معلول وغیر معتبر ہے۔

دلیل (٤): دارقطنی میں ہے امام مالکؒ نے اہل مدینہ سے صاع طلب کیے تو لوگ اپنے اپنے صاع لائے۔ کسی نے کہا **حدثنی ابی عن ابیه انه کان یؤدی بھذا الصاع الی رسول اللہ** صلی اللہ علیہ وسلم اور کسی نے کہا **حدثنی ابی عن اخیه انه کان یؤدی بھذا الصاع الی رسول اللہ** صلی اللہ علیہ وسلم ۔ امام مالکؒ نے ان کو ماپا تو وہ خمسۃ ارطال وثلث رطل تھے۔

جواب: صاحب التنقیح محدث فرماتے ہیں **اسنادہ مظلم و بعض رجالہ غیر مشھورین** ۔

فائدہ: محقق ابن الہمامؒ فرماتے ہیں بقول بعض علماء یہ لفظی نزاع ہے ۔ بغدادی رطل بیس اِستار کا ہوتا ہے۔ اور حجازی رطل تیس استار کا تو ہر صاع عراقی ہو یا حجازی ۱۶۰ استار کا ہوا۔ واللہ اعلم (فتح القدیر ص ۲۴۱، بذل ص ۱۴۶ ج ۱، فتح الملہم ص ۴۷۱ ج ۱، اوجز المسالک ص ۲۸۸ ج ۳، معارف ص ۲۰۶ ج ۱)

باب کراهیة فضل طهور المرأة

یہاں پر چند صورتیں ہیں (۱) مرد وعورت اکٹھے وضو یا غسل کے لئے بڑے برتن سے اپنے اپنے ہاتھ سے پانی لے کر طہارت حاصل کریں (۲) مرد کا فضلِ طہور (وضو یا غسل سے بچا ہوا پانی) مرد کے لئے (۳) عوت کا فضل طہور عورت کے لئے (۴) مرد کا فضل طہور عورت کے لئے ۔ یہ سب صورتیں باتفاق ائمہ اربعہ جائز ہیں۔(۵) عورت کا فضل طہور مرد کے لئے۔ اس میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلثہ کے ہاں یہ بھی جائز ہے امام احمدؒ کے ہاں مکروہ تحریمی ہے۔

ائمه ثلثه کی دلیل(۱): عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال اغتسل بعض ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جفنة فاراد رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ان یتوضأ منه فقالت یا رسول الله انی کنت جنبا فقال ان الماء لا یجنب (ترمذی. نسائی. ابوداؤد) قال الترمذی حدیث حسن صحیح. (۲) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم کان یغتسل بفضل میمونة رضی الله عنها (مسلم)

امام احمدؒ کی دلیل: عن الحکم بن عمرو الغفاری رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نهی ان یتوضأ الرجل بفضل طهور المرأة (ترمذی. نسائی. ابوداؤد. ابن ماجة)

جواب (۱): مذکورہ احادیث سے منسوخ ہے۔ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے قول'' انی کنت جنبا'' سے معلوم ہوتا ہے کہ نہی پہلے وارد ہو چکی تھی اس لئے اظہار حقیقت کیا (۲) نہی تنزیہی ہے اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ بیان جواز پر محمول ہے۔ قاله الجمهور. (۳) نہی اجنبی عورت محمول ہے اس سے فتنہ کا اندیشہ ہوتا ہے۔ (۴) نظیفہ و کثیفہ کا فرق ہے۔ نظیفہ ہو تو جائز ۔ کثیفہ ہو تو منع۔

تنبیه: ابوداؤد ص ۱۲ ج ۱ و النسائی میں مرفوع حدیث ہے۔نهی رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ان تغتسل المرأة بفضل الرجل الحدیث یہ حدیث باتفاق ائمہ اربعہ قابل توجیہ ہے کہ جواز کی احادیث سے یہ منسوخ ہے یا کراہت تنزیہی پر محمول ہے۔ (بذل ص ۵۱ ج ۱، معارف ص ۲۱۶ ج ۱، فتح الملهم ص ۴۷۳ ج ۱)

باب ما جاء ان الماء لا ینجسه شئ

مسئله: ائمہ اربعہ کا اس پر اجماع ہے کہ اگر پانی میں نجاست گر جائے اور پانی کا کوئی وصف رنگ یا بو یا ذائقہ بدل جائے تو وہ پانی ناپاک ہے۔ خواہ وہ پانی قلیل ہو یا کثیر۔ جاری ہو یا راکد۔ اور اگر تغیر نہ ہو تو پھر قلیل وکثیر کا فرق ہے کہ قلیل بالاتفاق ناپاک ہے اور کثیر پاک ہے۔ آگے قلیل وکثیر کی حد

بندی میں اختلاف ہے امام مالکؒ کے ہاں تین اوصاف میں سے کوئی وصف بدل جائے تو وہ قلیل ہے اور ناپاک ہے۔ ورنہ کثیر ہے اور پاک ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں مقدار قلتین کثیر ہے اور پاک ہے۔ اس سے کم قلیل و ناپاک ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی ظاہر الروایت میں چونکہ حد بندی کسی صحیح حدیث سے ثابت نہیں ہے۔ علہ لہٰذا اس میں مبتلیٰ بہ کی رائے اور غلبہ ظن کا اعتبار ہے جیسے اشتباہ قبلہ کے وقت غلبہ ظن کا اعتبار ہے۔ اسی طرح مکان و ثوب کی طہارت و نجاست میں اشتباہ کے وقت بھی غلبہ ظن کا اعتبار ہوتا ہے۔ تو اگر ظن غالب یہ ہے کہ پانی میں ایک طرف واقع ہونی والی نجاست کا اثر دوسری طرف پہنچ جائے گا تو قلیل اور ناپاک ہے ورنہ کثیر اور پاک ہے۔ نجاست کی دوسری طرف سرایت کرنے کی مختلف صورتیں لکھی ہیں۔ (۱) ایک طرف رنگ ڈالنے کا اثر دوسری طرف پہنچ جائے (۲) تحریک بالید سے دوسری طرف حرکت ہو (۳) ایک طرف وضو کرنے سے دوسری طرف حرکت ہو۔ (۴) ایک طرف غسل کرنے سے دوسری طرف حرکت ہو۔

فائدہ (۱): حنفیہ کے ہاں دہ در دہ کثیر اور اس سے کم قلیل ہے یہ تحدید امام ابو حنیفہؒ امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ کا مسلک نہیں ہے اور نہ ان سے منقول ہے۔ بلکہ یہ امام محمدؒ کے ایک قول سے ماخوذ ہے۔ امام محمدؒ سے پوچھا گیا تھا کہ حوض کبیر کی مقدار کیا ہے آپ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا **کمسجدی هذا**۔ بعد میں لوگوں نے اس مسجد کو ناپا تو وہ اندر سے **ثمانية فی ثمانية** اور باہر سے **عشرة فی عشرة** تھی۔ متاخرین فقہاء نے عوام کی سہولت کے لئے عشرۃ فی عشرۃ کو اختیار کر لیا کیونکہ ہر شخص صحیح رائے نہیں قائم کر سکتا کہ ایک جانب کی نجاست کا اثر کس صورت میں دوسری طرف پہنچتا ہے۔

فائدہ (۲): اہل ظاہر کے ہاں مطلقاً پانی میں نجاست گرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا خواہ تغیر وصف ہو یا نہ ہو۔ پانی قلیل ہو یا کثیر۔ وہ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی مطلق حدیث سے استدلال کرتے ہیں **ان الماء طهور لا ينجسه شئ** (ترمذی)

جواب: ابن ماجہ و دارقطنی میں یہ حدیث اس استثناء اور قید کے ساتھ ہے **الا ما غلب على ريحه او طعمه او لونه** لہٰذا مطلق سے استدلال درست نہیں۔

فائدہ (۳): شراح حدیث نے اس مقام پر اہل ظاہر کے جمود کے عجائب و غرائب نقل کئے ہیں۔ مثلاً **لو بال فی اناء ثم صبه فی ماء يجوز ان يتوضأ منه لانه ما بال فی الماء بل فی غيره و الحديث لا يبولن احدكم فی الماء ثم يتوضأ منه و كذا لو تغوط فی الماء الجاری يجوز ان**

علہ قال علی بن المدينیؒ شيخ الامام البخاریؒ ليس لاحد من الفريقين (الحنفية و الشافعية و غيرهم) فی تقدير الماء و تحديده حديث صح عنه ﷺ (فتح الرحمن ص۱۹۷ ج۱)

یتوضأ منه لانه تغوط و لم یبل و الممنوع البول لا التغوط وغیر ذلك قال النوویؒ فی شرح المهذب ص۱۱۹ج۱ بعد نقل هذه العجائب و فساده مغن عن الافساد و هذا خرق للاجماع لانه لا فرق بین البول و التغوط اجماعا.

حنفیه کی دلیل (۱): عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ لا یبولن احدکم فی الماء الدائم (بخاری و مسلم، ابوداؤد، ترمذی) (۲) عن جابر رضی اللہ عنہ نهی رسول الله ﷺ ان یبال فی الماء الدائم (مسلم) (۳) عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ اذا استیقظ احدکم من نومه فلا یغمسن یده فی الاناء حتی یغسلها ثلاثا (بخاری، مسلم) اس مضمون کی مرفوع حدیث حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے ابن ماجہ میں بھی ہے۔ (۴) عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ اذاشرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسله سبع مرات (بخاری، مسلم) مسلم کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں طهور اناء احدکم اذا و لغ فیه الکلب ان یغسله سبع مرات۔ اس مضمون کی مرفوع حدیث حضرت عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے مسلم، ابوداؤد، طحاوی میں بھی مروی ہے۔ (۵و۶) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ وحضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے قال رسول الله ﷺ اذا وقعت الفارة فی السمن فان کان جامدا فالقوها و ماحولها و ان کان مائعا فلا تقربوه (ابو داؤد. نسائی) اس مضمون کی مرفوع حدیث حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے بخاری ص۳۷ج۱ میں بھی مروی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں ان رسول الله ﷺ سئل عن فارة سقطت فی سمن فقال القوها و ما حولها و کلوا سمنکم دوسری سند میں ہے خذوها و ماحولها فاطرحوه. یہ سب حدیثیں صحیح ہیں۔ نجاست گرنے سے پانی وغیرہ کی نجاست پر دال ہیں ان میں نہ تحدید ہے نہ تغیر کی قید ہے۔ لہذا مبتلیٰ بہ کی رائے کا اعتبار ہے۔

دلیل (۷): قرآن مجید کی متعدد آیات میں محرمات اور نجاسات سے اجتناب کا حکم ہے جیسے و یحرم علیهم الخبائث (اعراف) انما حرم علیکم المیتة و الدم و لحم الخنزیر (بقرة و نحل) حرمت علیکم المیتة و الدم و لحم الخنزیر (المائدة) انما الخمر و المیسر ...... فاجتنبوه لعلکم تفلحون (المائدة) ان آیات کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ان محرمات کا استعمال منع ہے خواہ تنہا ہوں یا کسی چیز میں مخلوط تغیر کی کوئی قید نہیں ہے۔ بس مبتلی بہ کا ظن غالب ہو کہ حرام ونجس چیز کے اجزاء استعمال ہو رہے ہیں تو وہ حرام ہے اس سے پرہیز لازم ہے (فتح الملهم ص۴۴۱ج۱)

امام مالکؒ کی دلیل: حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قیل یا رسول الله انتوضأ من بیر بضاعة و هی بیر یلقی فیها الحیض و لحوم الکلاب و النتن فقال رسول الله ﷺ ان

الماء طهور لا ینجسه شیٔ (ابوداؤد، نسائی، ترمذی، ابن ماجة) امام احمد۔ یحیی بن معین۔ ابن حزم نے اس کو صحیح کہا ہے۔ امام ترمذی نے حسن کہا ہے۔ دارقطنی و ابن ماجہ کی اس روایت میں یہ زیادت بھی ہے الا ما غلب علی ریحه وطعمه و لونه. امام مالکؒ اس مجموعہ سے استدلال فرماتے ہیں۔ اہل ظاہر صرف ابتدائی جملہ (بدوں استثناء) سے استدلال کرتے ہیں۔

جواب (۱): گو مذکورہ بزرگوں نے اس کی توثیق کی ہے مگر محدث ابن القطان نے دلائل سے اس کی تضعیف کی ہے۔ خود ابوداؤد نے باب ما جاء فی بیر بضاعة میں اس کی سند میں اضطراب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ محدث ابن القطان مغربیؒ اپنی کتاب الوھم و الایھام میں لکھتے ہیں ان فی سنده اختلافا فقوم یقولون عبید الله بن عبد الله بن رافع وقوم یقولون عبد الله بن عبدالله بن رافع و منهم من یقول عبید الله بن عبد الرحمن بن رافع و منهم من یقول عبد الله بن عبد الرحمن بن رافع و منهم من یقول عن عبد الرحمن بن رافع و کیف ما کان فهو لا یعرف له حال و لا عین (آثار السنن ص۸) غالبًا اس اضطراب کی وجہ سے شیخینؒ نے اس کو نہیں لیا۔ بہرحال مذکورہ بالا صحیح احادیث کے مقابلہ میں مرجوح ہے۔

جواب (۲): یہ حدیث بالاتفاق مؤول ہے ان الماء طهور میں الف لام عہد خارجی کا ہے۔ صرف بیر بضاعہ کا پانی مراد ہے۔ سوال کا منشا وہم تھا کہ پہلے کسی زمانہ میں مشرکین و منافقین اس میں قاذورات وغیرہ ڈالتے تھے۔ یا کنواں نشیب میں تھا اور زمانہ سیلاب میں از خود قاذورات اس میں گرتے تھے گو اب نہیں ہیں لیکن سابقہ صورت کی وجہ سے نجاست کا وہم تھا تو ازالہ وھم کے لئے فرمایا ان الماء طهور ا ھ یہ توجیہ ضروری ہے۔ ورنہ ظاہر ہے کہ زیر استعمال پانی میں کوئی کافر بھی گندگی نہیں ڈالتا چہ جائیکہ کوئی مسلمان اور وہ بھی نظافت پسند صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ایسا کریں۔ بالخصوص جب کہ پانی کی قلت بھی ہو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کا پانی خود نوش فرماتے تھے۔ کذا قال الخطابیؒ فی معالم السنن و العینی و الطیبی.

جواب (۳): امام طحاویؒ فرماتے ہیں بیر بضاعہ کا پانی جاری تھا۔ اس سے باغ وغیرہ کی سیرابی ہوتی تھی۔ کانت طریقا للماء الی البساتین (طحاوی ص ۱۱ ج ۱) ڈول وغیرہ سے پانی کھینچ کر باغات وغیرہ سیراب کئے جاتے تھے۔ مؤرخ واقدیؒ گو حدیث کے سلسلہ میں ضعیف ہیں مگر سیر و مغازی میں معتبر ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے التلخیص الحبیر میں متعدد جگہ لکھا ہے انهم اتفقوا ان قول الواقدی حجة فی السیر و المغازی کلها. علامہ واقدیؒ فرماتے ہیں کانت بیر بضاعة سبعا فی

سبع و عیونها کثیرة فهی لا تنزح (فتوح بلازری) علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ فرماتے ہیں بخاری کی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بیر بضاعہ کے پانی سے باغات اور سبزیوں کی آب پاشی ہوتی تھی **عن سهل قال کنا نفرح بیوم الجمعة قلت و لم قال کانت عجوز لنا ترسل الی بضاعة قال ابن مسلمة نخل بالمدینة فتاخذ من اصول السلق فتطرحه فی قدر و تکرکر** (تطحن) **حبات من شعیر فاذاصلینا الجمعة انصرفنا نسلم علیها فتقدمه الینا فنرح من اجله و ما کنا نقیل و لا نتغدی الابعد الجمعة** (بخاری باب تسلیم الرجال علی النساء ص ۹۲۳ ج ۲) یہی حدیث اختصار سے بخاری ص ۱۲۸ ج ۱ ابواب الجمعہ میں بھی مروی ہے۔ محدث محمد یوسف بنوریؒ فرماتے ہیں **فروایة الصحیح** (البخاری) **اصرح دلیل و اوضح حجة علی ان بیر بضاعة کانت تسقی بها الحقول و البساتین هناک** (معارف السنن ص ۲۲۷ ج ۱)

سوال: امام ابوداوٗدؒ فرماتے ہیں میں نے بیر بضاعہ کی پیمائش کی۔ اس کا عرض چھ ذراع تھا۔ قیم بضاعہ نے کہا اکثر اس کا عمق ناف تک رہتا ہے۔ دربان نے کہا اس کی بنا میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔

جواب: واقدی کی ولادت ۱۳۰ھ میں، وفات ۲۰۷ھ میں ہے۔ یہ خودمدینہ منورہ کے باشندے ہیں ابوداوٗد کی نسبت مدینہ کے جغرافیہ سے زیادہ واقف ہیں۔ لہذا ان کی تحقیق راجح ہے۔ ابوداوٗد اور عہد نبوت میں تقریباً دو سو سال کا فاصلہ ہے اور قیم و دربان دونوں مجہول ہیں۔ طویل زمانہ بعد کچھ تبدیلی کا آجانا مستبعد نہیں۔ بہرحال بیر بضاعہ کا پانی کثیر اور جاری تھا اس لئے پاک قرار پایا۔

امام شافعیؒ و امام احمدؒ کی دلیل: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی قلتین والی حدیث ہے۔ **قال سمعت رسول الله ﷺ و هو یسأل عن الماء یکون فی الفلاة من الارض و ما ینوبه من السباع و الدواب قال اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث** (ابوداؤد. نسائی. ترمذی. ابن ماجه. مسند احمد. صحیح ابن حبان. صحیح ابن خزیمه)

جواب (۱): گو امام شافعیؒ، امام احمدؒ، اسحاقؒ، ابوعبیدؒ، حاکمؒ، ابن مندہؒ نے اس کو صحیح کہا ہے اور ابن معینؒ نے حسن کہا ہے۔ لیکن مذاہب اربعہ کے کبار محدثینؒ نے اس کو ضعیف کہا ہے۔ جیسے امام بخاریؒ کے استاذ علی بن المدینی، ابن المنذرؒ، ابن جریرؒ، ابن عبد البر مالکیؒ، قاضی اسماعیل مالکیؒ، قاضی ابوبکر ابن العربی مالکیؒ، امام غزالی شافعیؒ، الرؤیانیؒ، ابن دقیقؒ، ابو الحجاج المزیؒ، ابن تیمیہ حنبلیؒ، ابن قیم حنبلیؒ۔ یہ حدیث ان کے ہاں ضعیف ہے اور موقوف ہے۔ نیز ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ نے اس پر بہت وزنی نقد کیا ہے کہ بالفرض اس کی سند کو صحیح بھی مان لیا جائے تو اس میں خفی علت ہے کہ پانی کا مسئلہ بذات خود

اہم تھا اس کا تعلق طاہر ونجس اور حلال وحرام سے تھا پوری امت اس کی محتاج تھی عرب میں پانی کی قلت تھی اگر یہ واقعہ مرفوع ہوتا تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں مشہور ہوتا کثرت سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس کو روایت کرتے پھر اہل مکہ، اہل مدینہ، اہل بصرہ، اہل کوفہ، اہل شام کے علم وعمل میں آتا جب کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں صرف حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ اس کے راوی ہیں آپ کے کثیر تلامذہ میں سے صرف آپ کے صاحبزادے عبید اللہ وعبداللہ آپ سے روایت کرتے ہیں۔ باقی تلامذہ نافع۔ سالم۔ ایوب۔ سعید بن جبیر و دیگر اس کو نقل نہیں کرتے لہذا یہ معلول وضعیف ہے اور موقوف ہے (معارف السنن ص ۲۳۲ ج ۱) نیز یہ حدیث سند، متن، معنی ہر لحاظ سے مضطرب ہے۔

سند کا اضطراب: ولید بن کثیر کا استاذ محمد بن جعفر الزبیر ہے۔ یا محمد بن عباد بن جعفر ہے۔ پھر آگے ان کا شیخ عبید اللہ بن عبد اللہ ہے یا عبد اللہ بن عبداللہ ہے۔

متن کا اضطراب: بعض روایات میں قلتین ہے (ابوداؤد، ترمذی) بعض میں قلتین اوثلاثا ہے (مسند احمد، دارقطنی) بعض میں اربعین قلة بعض میں اربعین غربا اور بعض میں اربعین دلوا ہے جن کی تفصیل نصب الرایۃ ص ۱۰۸ ج ۱ میں ہے۔

معنی کا اضطراب: قلہ کا لفظ مشترک ہے۔مشک۔ بڑا مٹکا۔ پہاڑ کی چوٹی۔ (نصب الرایة) ان کے علاوہ اور معانی بھی لسان العرب و تاج العروس میں مذکور ہیں۔

سوال: قلال هجر مراد ہیں۔

جواب (۱): اس کی تعیین پر کوئی دلیل نہیں ہے پھر قلال ھجر کی انواع مختلف ہیں۔صغیر۔کبیر تو ابہام باقی رہا۔

جواب (۲): حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں قلتین کی مقدار کا پانی معتدل زمین پر پھیلایا جائے چلو بھرنے سے زمین نہ کھلے اور ایک طرف کی حرکت سے دوسری طرف حرکت نہ ہو تو وہ عشر فی عشر ہوگا۔ صاحب احیاء السنن فرماتے ہیں وجر بناه نحن فوجدناه كذلک (اعلاء السنن ص ۲۸۲ ج ۱)

جواب (۳): علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں۔ حدیث قلتین کا مورد مکہ و مدینہ کے مابین چشموں کا پانی ہے جو کثیر اور جاری تھا جیسا کہ حدیث کے الفاظ سے واضح ہوتا ہے۔ یسأل عن الماء یکون فی الفلاة و ماینوبه من السباع و الدواب، حالانکہ وہ پہاڑی اور ریگستانی زمین تھی جہاں پر پانی جلدی خشک ہو جاتا ہے (فتح الملهم ص ۴۴۳ ج ۱، معارف ص ۲۳۷ ج ۱)

فائدہ: صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ قلتین بالمعنی المعروف کی مقدار کا اعتبار نہیں

تھا۔ (۱) عن عطاءؒ ان حبشیا وقع فی زمزم فمات فامر ابن الزبیر رضی اللہ عنہ فنزح مائھا (طحاوی. ابن ابی شیبة. سند صحیح) (۲) عن محمد بن سیرینؒ ان زنجیا وقع فی زمزم فمات فامر به ابن عباس رضی اللہ عنہ فاخرج و امر بھا ان تنزح (دارقطنی سند صحیح) (۳) عن میسرةؒ ان علیا رضی اللہ عنہ قال فی بیر وقعت فارة فماتت قال ینزح مائھا (طحاوی سند حسن) ان واقعات پر کسی صحابی کا انکار یا حدیث قلتین سے استدلال ثابت نہیں ۔ جب کہ چاہ زمزم کا پانی قلتین بالمعنی المعروف کی مقدار سے زائد تھا۔ (آثار السنن ص۱۰) قال الشیخ عبد الحق المحدث الدھلویؒ فی فتح الرحمن ص۱۹۹ ج۱ و قد ورد عن ابن عباس رضی اللہ عنہ و ابن الزبیر رضی اللہ عنہ انھما امرا بنزع کل الماء بوقوع الزنجی فی بیر زمزم و لم یظھر اثره فی الماء و لا شبھة انه کان اکثر من القلتین و کان بمحضر من الصحابة رضی اللہ عنہم و لم یظھر من احدھم الانکار علیھم فیکون حدیث القلتین مخالفا الاجماع فلا یقبل و لما لم یثبت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم حدیث فی تقدیر الماء و تحدیده رجع اصحابنا فی ذالک الی الدلائل الحسبة دون السمعیة و جعلوا معیار القلة و الکثرة الخلوص ۱۲

باب فی ماء البحر انه طھور

مسئله: مچھلی بالاجماع حلال ہے۔

مسئله: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں مچھلی کے سوا باقی بحری حیوانات حرام ہیں۔ امام مالکؒ کے ہاں سب حلال ہیں۔ امام شافعیؒ کے متعدد قول ہیں ۔ صحیح معتمد قول میں مینڈک حرام باقی سب حلال ہیں۔ ایک قول حنفیہ کے موافق بھی ہے امام احمدؒ کے ہاں مینڈک مگرمچھ حرام باقی سب حلال ہیں۔ الغرض ائمہ ثلثہؒ کے مسالک قریب قریب ہیں۔

حنفیه کی دلیل (۱): حرمت علیکم المیتة و الدم و لحم الخنزیر الآیة. (فائدہ) بحری و بری دونوں کو شامل ہے۔ (۲) و یحرم علیھم الخبائث (اعراف) عرب کی لطیف طبائع جن سے نفرت کرتی ہیں وہ الخبائث میں داخل ہیں ۔ ان سب حیوانات بحری سے لطیف طبائع نفرت اور گھن کرتی ہیں۔ لہذا یہ خبیث اور حرام ہیں قاله العینیؒ (۳) عن عبد الرحمن رضی اللہ عنہ ان طبیبا سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن ضفدع یجعلھا فی دواء فنھاه (ابوداؤد کتاب الطب ص۵۴۱ ج۲) جب دوا کے لئے قتل ممنوع ہے تو کھانے کے لئے بطریق اولی ممنوع ہوگا۔ (۴) پورے ذخیرہ احادیث میں کسی ایک صحابی رضی اللہ عنہ سے بھی مچھلی کے سوا کسی بحری جانور کا کھانا ثابت نہیں۔ حلت کی صورت میں مچھلی کی طرح

باقی حیوانات بھی عام کھائے جاتے۔

ائمه ثلثه کی دلیل (۱): قوله تعالی احل لکم صید البحر (مائده) صید بمعنی مصید ہے اور اضافت استغراقی ہے۔

جواب: صید اپنے حقیقی مصدری معنی میں ہے۔ مقصود محرم کے افعال بیان کرنا ہے۔ جیسا کہ آگے و حرم علیکم صید البر میں صید کا حقیقی معنی مراد ہے۔ حقیقت کے امکان کے وقت مجاز لینا درست نہیں۔

دلیل (۲): حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ ایک شخص نے سوال کیا یا رسول اللہ ...... افنتوضأ من البحر فقال رسول الله ﷺ هو الطهور مائه و الحل ميتته. (سنن اربعة) تو الحل ميتته میں اضافت استغراقی ہے۔ کہ سمندر کے تمام اموات حلال ہیں۔

جواب (۱): اضافت عہدی ہے مراد صرف مچھلی ہے۔ اس پر قرینہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال ﷺ احلت لنا ميتتان و دمان فاما الميتتان فالجراد و الحوت و اما الدمان فالكبد و الطحال (ابن ماجة و مسند احمد و مسند شافعي. دارقطني . بيهقي) بعض نے کہا یہ موقوف ہے۔ غیر مدرک بالقیاس موقوف بھی مرفوع حکمی ہے۔

جواب (۲): حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں الحل بمعنی حلال نہیں بلکہ بمعنی طاہر ہے اور یہ ما قبل "الطهور مائه" کی علت ہے۔ احادیث میں حل بمعنی طہارت بھی وارد ہے۔ حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے حلت فبنى بها (بخاری ص۲۹۸ ج۱) کہ جب حضرت صفیہ ماہواری سے پاک ہوئیں تو آپ کی رخصتی ہوئی۔ بخاری ص۶۰۶ ج۲ باب غزوۃ خیبر میں ہے حلت فبنى بها رسول الله ﷺ اى طهرت من الحيض.

دلیل (۳): حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے فالقى لنا البحر دابة يقال لها العنبر فاكلنا منه نصف شهر (بخاری ص۶۲۵ ج۲ و مسلم) یہ مچھلی کے علاوہ کوئی جانور تھا۔

جواب: عنبر بھی مچھلی کی ایک قسم ہے چنانچہ بخاری میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں ہے فالقى البحر حوتا ميتا لم نر مثله يقال له العنبر (معارف ص۲۵۷ ج۱) بخاری ص۶۲۵ ج۲ کی دوسری سند میں ہے فاذا حوت مثل الظَرِب (چھوٹا ٹیلا) (معارف ص۲۵۴ ج۱. بذل الجهود ص۵۳ ج۱ او جز المسالك ص۴۹ ج۱)

باب ما جاء فی نضح بو ل الغلام

مسئله: ائمہ اربعہؒ کے ہاں بچے اور بچی کا پیشاب بالاتفاق ناپاک ہے۔ البتہ طریقہ تطہیر میں اختلاف ہے۔ داؤد ظاہریؒ بول صبی کی طہارت کا قائل ہے۔

مسئله: امام ابوحنیفہؒ وامام مالکؒ کے ہاں بول صبی وصبیہ دونوں کا غسل ضروری ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں دونوں میں فرق ہے بول صبی میں نضح کافی ہے۔ بول صبیہ کا غسل ضروری ہے۔

فریق اول کی دلیل (۱): حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے **اتی رسول الله ﷺ بصبی فبال علی ثوبه فدعا بماء فاتبعه اياه** (بخاری . مسلم. نسائی) (۲) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی دوسری حدیث ہے **اتی رسول الله ﷺ بصبی یرضع فبال فی حجره فدعا بماء فصبه علیه** (مسلم) (۳) **عن ابن ابی لیلیٰ مرفوعا ثم دعا بماء فصبه علیه** (مسند احمد)

فریق ثانی کی دلیل (۱): حضرت ام قیس رضی اللہ عنہا سے مروی ہے **قالت دخلت بابن لی علی النبی ﷺ لم یاکل الطعام فبال علیه فدعا بماء فرشه علیه** (صحاح ستة) مسلم اور ابو داؤد میں یہ الفاظ ہیں **فنضحه و لم یغسله** ۔ نضح اور رش کا معنی ہے چھڑکنا۔

جواب: مذکورہ احادیث کے قرینہ سے یہاں نضح اور رش سے مراد غسل خفیف ہے۔ یعنی صرف پانی بہا دینا، ملنا، رگڑنا نہیں اس مقام پر صحیح مسلم کی روایات میں چار قسم کے الفاظ ہیں۔ **اتباع ماء. صب ماء. نضح. رش.** سب سے مراد پانی بہانا ہے تاکہ ان میں تضاد نہ رہے۔ احادیث میں نضح اور رش بمعنی غسل بھی آیا ہے۔ (۱) حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کی مرفوع حدیث دم حیض کے بارے میں ہے **و تنضحه ای تغسله** ۔ اس حدیث پر امام بخاری ص۳۶ ج۱ نے **باب غسل الدم** کا عنوان قائم کیا۔ مسلم ص۱۴۰ ج۱ پر علامہ نووی شافعیؒ نے یہ باب قائم کیا ہے **باب نجاسة الدم و كيفية غسله** ۔ (۲) حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث مذی کے بارے میں ہے اس میں ہے **و انضح فرجك** (مسلم ص۱۴۳ ج۱) اس پر علامہ نوویؒ شرح مسلم میں لکھتے ہیں **فمعناه اغسله** یہ حدیث ابو داؤد، ترمذی، مؤطا مالک میں بھی ہے۔ (۳) حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کی مرفوع حدیث دم حیض کے بارے میں ہے **ثم رشيه وصلی فيه** (ترمذی) اس پر امام ترمذی نے **باب ما جاء فی غسل دم الحیض** ص۲۰ ج۱) کا عنوان قائم کیا ہے۔ تو یہاں رش بمعنی غسل ہے۔ (۴) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں ہے **ثم اخذ قبضة اخری من الماء فرش علی رجله الیمنی** (ابوداؤد ص۲۰ ج۱) یہاں پر بھی رش بمعنی غسل ہے۔

سوال: مسلم و ابوداؤد میں و لم یغسله ہے جس میں صراحۃً غسل کی نفی ہے۔

جواب: مسلم کی ایک روایت میں و لم یغسله غسلاً ہے۔ مفعول مطلق تاکید کے لئے ہے۔ اور مقید پر نفی قید کی طرف لوٹتی ہے۔ تو مقصود غسل مؤکد اور غسل شدید کی نفی ہے۔ جن روایات میں نفی مطلق ہے وہ بھی نفی مقید پر محمول ہے تاکہ تعارض و تضاد نہ رہے۔

فریق ثانی کی دلیل: عن لبابة رضی اللہ عنہا کان الحسین بن علی رضی اللہ عنہ فی حجر رسول الله ﷺ فبال علیه ...... قال انما یغسل من بول الانثی و ینضح من بول الذکر (ابوداؤد)

جواب: مذکورہ احادیث کے قرینہ سے نضح بمعنی غسل خفیف ہے تاکہ سب روایات میں تطبیق ہو جائے۔

فائدہ: بول صبی و بول صبیۃ کے ازالہ میں فرق کی متعدد وجوہ ہیں (۱) بچہ عموماً مردوں کی مجالس میں لایا جاتا ہے۔ لہذا اس میں تخفیف ہونی چاہئے۔ (۲) بچی کے مزاج میں رطوبت و برودت زیادہ ہوتی ہے اور اس کے پیشاب میں غلظت و تعفن زیادہ ہوتا ہے اس لئے غسل شدید ضروری ہے۔ بچے کے مزاج میں حرارت ہوتی ہے پیشاب میں رقت ہوتی ہے۔ عفونت کم ہوتی ہے لہذا شدت غسل ضروری نہیں۔ (بذل ص۲۱۸ ج۱، اوجز ص۱۶۴ ج۱، فتح الملهم ص۴۵۱ ج۱، معارف ص۲۶۸ ج۱)

باب ما جاء فی بول ما یؤکل لحمه

مسئلہ: ائمہ اربعہؒ کا اس پر اتفاق ہے کہ غیر ماکول اللحم کا بول و براز نجس ہے۔ اہل ظاہرؒ کے ہاں پاک ہے۔

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ کے ہاں ماکول اللحم کا بول و براز ناپاک ہے۔ امام احمدؒ کا ایک قول بھی یہی ہے۔ امام مالکؒ امام احمدؒ، امام محمدؒ کے ہاں پاک ہے۔ امام بخاریؒ کا مختار قول بھی یہی ہے۔

فریق اول کی دلیل (۱): قوله تعالی و یحرم علیهم الخبائث (اعراف) خبائث وہ چیزیں ہیں جن سے عرب کی طبائع سلیمہ نفرت کرتی ہیں۔ ان سے بھی سلیم طبیعت نفرت کرتی ہے۔ لہذا حرام ہیں اور حرمت نجاست کی دلیل ہے۔ جب کہ حرمت کی بنیاد تعظیم نہ ہو۔ (اوجز ص۱۹۷ ج۲ عن البدائع)

(۲) عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ مرفوعاً استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه (ابن ماجة. دارقطنی. مستدرك حاکم و قال صحیح علی شرط الشیخین و لا اعرف له علة و اقره الذهبی و صححه ابن خزیمة) یہ صحیح حدیث ہر قسم کے ابوال کو شامل ہے ماکول اللحم کا ہو یا غیر ماکول اللحم کا۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں۔ و التمسك بعموم حدیث ابی هریرة الذی صححه ابن خزیمة وغیره اولی

لانه ظاهر فی تناول جمیع الابوال فیجب اجتنابها لهذا الوعید. (۳) عن ابی امامة رضی اللہ عنہ مرفوعا اتقوا البول فانه اول ما یحاسب به العبد فی القبر (طبرانی کبیر. و رجاله موثقون) (۴) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعا ان عامة عذاب القبر من البول فتنزهوا منه (دارقطنی. بیهقی. طبرانی. حاکم. ضعیف) (۵) عن انس رضی اللہ عنہ مرفوعا تنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه (دارقطنی. ضعیف) (۶) عن عمار رضی اللہ عنہ مرفوعا انما یغسل الثوب من خمس من البول و الغائط و المنی و الدم و القیٔ (دارقطنی. کامل ابن عدی. مسند بزار. طبرانی کبیر و اوسط. بیهقی) یہ تمام حدیثیں عام ہیں بول ماکول اللحم کو بھی شامل ہیں۔ (۷) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے ان النبی ﷺ مرعلی قبرین فقال انهما یعذبان و ما یعذبان فی کبیر اما هذا فکان لا یستتر من بوله (صحاح ستة) گو یہ حدیث بول انسانی کے بارے میں ہے تاہم باقی ابوال اس کے ساتھ ملحق ہیں۔

تنبیه: نور الانوار ص۶۸ پر ہے۔ انه ﷺ لما فرغ من دفن صحابی صالح ابتلی بعذاب القبر جاء الی امرائته فسألها عن اعماله فقالت کان یرعی الغنم و لا یتنزه من بوله فحینئذ قال ﷺ استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه. اس پر علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں فلم اره فلو ثبت لکان فصلا فی الباب و حجة فی مورد النزاع (معارف السنن ص۲۷۶ ج۱) لیکن ایضاح البخاری ص۴۶۶ ج۹ میں ہے۔ یہ بیہقی کی روایت ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تصحیح کی ہے۔ اور زجاجة المصابیح ص۱۴۰ ج۱ میں ہے و رواه الحاکم و قال هذا حدیث صحیح اتفق المحدثون علی صحته و کذا فی حاشیة نور الانوار ص۶۸ و لا مع الدراری ص۱۶۷ ج۲ عن حواشی الکوکب الدری. و الله اعلم.

فریق ثانی کی دلیل (۱): عن انس رضی اللہ عنہ قال ﷺ اشربوا من البانها و ابوالها (صحاح ستة)

جواب (۱): ضرورت کے لئے علاج پر محمول ہے اور الا ما اضطررتم الیه کے تحت داخل ہے۔ غالبًا آپ ﷺ کو وحی سے ان کی شفا کا علم ہوا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے ان فی ابوال الابل شفاء لذروة بطونهم (طحاوی، ابن المنذر)

جواب (۲): مذکورہ احادیث سے منسوخ ہے۔

جواب (۳): مذکورہ احادیث سے مؤول ہے **علفتها تبنا و ماء باردا** کے قبیل سے ہے۔ ای **اشربوا البانها و استنشقوا ابوالها** ۔ (۴) محرم مبیح سے راجح ہے۔

دلیل (۲): حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **ما اکل لحمه فلا باس ببوله** (دارقطنی)

دلیل (۳): **عن البراء** رضی اللہ عنہ **مرفوعا لا باس ببول ما اکل لحمه** (دارقطنی)

جواب: حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں **اسناد کل منهما ضعیف جدا** (التلخیص الحبیر ص۴۳ ج۱) لہذا حجت نہیں۔ (معارف ص۲۷۳ ج۱ اوجز ص۱۹۷ ج۲، عینی شرح بخاری ص۱۵۰ ج۳، فتح الباری ص۲۸۸ ج۱، لامع الدراری ص۱۷۹ ج۲، اعلاء السنن ص۲۹۵ ج۱)۔

مسئلہ تد اوی بالحرام : اس میں فقہاء احناف کی عبارتیں مختلف ہیں۔ راجح و محقق یہ ہے کہ اضطراری حالت میں جائز ہے جب کہ مسلمان متقی حاذق طبیب شہادت دے کہ اس مرض کا علاج حرام کے سوا کوئی نہیں ہے۔ اس کی دلیل (۱) حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث ہے **اشربوا البانها و ابوالها** (صحاح ستة) (۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عَرفجہ رضی اللہ عنہ کو ضرورت کے تحت سونے کا دانت بنوانے کی اجازت مرحمت فرمائی تھی۔ (۳) اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زُبیر بن العوام رضی اللہ عنہ کو اور حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کو کھجلی کی وجہ سے لبس حریر کی اجازت عنایت فرمائی تھی (فیض الباری ص۳۴۸ ج۱ عن الطحاوی)

ممانعت کی حدیث (۱): عن ام سلمة رضی اللہ تعالیٰ عنہا قال صلی اللہ علیہ وسلم **ان اللہ لم یجعل شفاء امتی فی ما حرم علیها** (ابوداؤد، ابن حبان) (۲) خمر کے بارے میں ایک سوال کے جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا **انها داء و لیست بدواء** (مسلم)

جواب (۱) مذکورہ احادیث کے قرینہ سے یہ حالت اختیار پر محمول ہیں۔ (۲) شفا کا لفظ مبارک امور میں استعمال ہوتا ہے۔ **شفاء لما فی الصدور** (یونس) **شفاء للناس** (نحل) غیر مبارک امور میں شفا کی بجائے منفعت کا لفظ استعمال ہوتا ہے **قل فیهما اثم کبیر و منافع للناس** (بقرة) لسان شریعت میں منفعت کو شفا نہیں کہا جاتا ۔ شراب عرب کی گھٹی میں پڑی ہوئی تھی اور وہ اسے بذات خود شفا سمجھتے تھے تو ان کی اصلاح اور سد باب کے لئے شراب کے بارے میں مطلقا ممانعت فرمائی گئی۔ بہرحال حالت اضطرار ممانعت سے مستثنیٰ ہے۔ علامہ عینیؒ ممانعت کی احادیث نقل کر کے لکھتے ہیں **و الجواب القاطع ان هذا محمول علی الختیار** (عینی شرح بخاری ص۱۵۶ ج۳، و نحوہ فی فتح الباری

الباری ص ۲۹۲ ج ۱، فیض الباری ص ۳۲۷ ج ۱ و معارف السنن ص ۲۷۷ ج ۱)

باب الوضوء من النوم

مسئله: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں نماز کی ہیئت پر نوم ناقض وضو نہیں۔ جیسے قیام۔ رکوع۔ سجود۔ قعود۔ خواہ نماز میں ہو یا نماز سے باہر۔ جس نوم میں استرخاء مفاصل ہو اور مقعد کا زمین پر تمکن نہ رہے وہ ناقض وضو ہے۔ جیسے اضطجاع۔ استلقاء، تورک، منہ کے بل لیٹنا۔ امام مالکؒ کے ہاں نوم ثقیل مطلقا ناقض ہے خواہ نماز میں ہو یا نماز سے خارج، خفیف ناقض نہیں۔ ذرا سی حرکت سے جاگ جائے تو خفیف ہے ورنہ ثقیل۔ امام احمدؒ کے ہاں قلیل و کثیر کا فرق ہے۔ کثیر ناقض ہے۔ قلیل و یسیر ناقض نہیں ایک آدھ منٹ قلیل ہے زیادہ کثیر ہے امام احمدؒ کے اور اقوال بھی ہیں۔ امام شافعیؒ کا مشہور مسلک یہ ہے کہ نوم جلوس کی حالت میں جب کہ تمکن من الارض باقی ہو ناقض نہیں خواہ قلیل ہو یا کثیر پھر خواہ نماز میں یا نماز سے باہر۔ اس کے ماسوا سب ناقض ہے امام شافعیؒ کے اور اقوال بھی ہیں۔

دلائل: احادیث بظاہر بہت مختلف ہیں بعض مطلقاً نقض پر دال ہیں جیسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے من نام فلیتوضا (ابوداؤد) بعض مطلقاً عدم نقض پر دال ہیں جیسے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے کان اصحاب رسول اللہ ﷺ ینامون ثم یقومون فیصلون و لا یتوضأون (ترمذی) اور بعض احادیث میں تفصیل ہے جیسا کہ آگے آ رہا ہے۔ حنفیہ مختلف احادیث میں تطبیق دیتے ہیں اور حسب ذیل احادیث سے استدلال کرتے ہیں (۱) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال ﷺ ان الوضوء لا یجب الا علی من نام مضطجعا فاذا اضطجع استرخت مفاصله (ابوداؤد، ترمذی، مسند احمد) (۲) عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ لیس علی من نام قائما او قاعدا وضوء حتی یضطجع جنبه الی الارض (کامل ابن عدی) (۳) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان رسول الله ﷺ قال لیس علی من نام ساجدا وضوء حتی یضطجع فاذا اضطجع استرخت مفاصله (مسند احمد و مسند ابو یعلی ورجاله موثقون کذا فی مجمع الزوائد) (۴) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعا لا یجب الوضوء علی من نام جالسا او قائما او ساجدا حتی یضع جنبه فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله (بیهقی) (۵) عن حذیفة رضی اللہ عنہ قال کنت فی مسجد المدینة جالسا اخفق ...... فقلت یا رسول الله هل

وجب علی وضوء قال لا حتی تضع جنبک (بیهقی. کامل ابن عدی) (۶) عن انس رضی اللہ عنہ قال کان اصحاب رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ینامون ثم یقومون یصلون و لا یتوضأون (ترمذی) مسلم اور ابوداؤد کی روایت میں یہ الفاظ ہیں ینتظرون العشاء الأخرة حتی تخفق رؤسهم. جس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ نوم قعود کی حالت میں نماز کی انتظار میں تھی۔ (۷) عن عمر رضی اللہ عنہ موقوفا انه قال اذا نام احدکم مضطجعا فلیتوضأ (موطا مالک) (۸) عن ابی هریره رضی اللہ عنہ موقوفا لیس علی المحتبی النائم و لا علی القائم النائم وضوء حتی یضطجع (بیهقی. سند جید). الحمد للہ حنفی مسلک سب سے زیادہ منقح اور واضح ہے۔ روایات اور مسئلہ نوم کے تمام گوشوں کو جامع ہے۔ امام مالکؒ مختلف احادیث کو ثقیل وخفیف پر محمول کر کے تطبیق دیتے ہیں۔ امام احمدؒ ان کو کثیر وقلیل پر محمول کر کے تطبیق دیتے ہیں (بذل المجهود ص۱۲۵ ج۱، فتح الملهم ص۵۰۰ ج۱، عینی ص۱۰۹ ج۳، معارف ص۲۸۳ ج۱، فتح الباری ص۲۷۰ ج۱، شرح المهذب ص۱۴ ج۲، المغنی ص۱۶۵ ج۱)

باب الوضوء مما غیرت النار ـــ باب فی ترک الوضوء مما غیرت النار

مسئله: جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعینؒ وائمہ اربعہؒ کے ہاں ما غیرت النار کا کھانا پینا ناقض وضو نہیں۔ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعینؒ نقض کے قائل تھے۔ بعد میں یہ اختلاف ختم ہو گیا اور اس پر اجماع ہو گیا۔ امام ترمذیؒ نے پہلے باب میں نقض والی روایات کی طرف متوجہ کیا ہے عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم الوضوء مما مست النار دوسرے باب میں عدم نقض والی احادیث لائے ہیں اس سے اشارہ کیا کہ دوسرے باب کی روایات ناسخ ہیں۔ امام مسلمؒ ص۱۵۶ ج۱ نے بھی اسی ترتیب سے احادیث ذکر کی ہیں پہلے منسوخ پھر ناسخ۔ امام بخاریؒ نے باب من لم یتوضأ من لحم الشاة ص۳۴ ج۱ میں خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم کے عمل سے بھی نسخ کی تائید کی ہے و اکل ابو بکر رضی اللہ عنہ و عمر رضی اللہ عنہ و عثمان رضی اللہ عنہ لحما فلم یتوضأوا۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں نسخ کی تصریح ہے قال کان آخر الامرین من رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما غیرت النار (ابوداؤد ص۲۹ ج۱، نسائی)

سوال: اصول تو یہ ہے کہ قول فعل سے اور قاعدہ کلیہ واقعہ جزئیہ سے راجح ہوتا ہے لیکن یہاں برعکس ہے۔ یہ اصول تب ہے جب کہ تعارض ہو اور تاریخ نامعلوم ہو۔ نسخ کی تصریح نہ ہو۔ یہاں برعکس ہے۔ نسخ کی تصریح ہے (حقائق السنن) (بذل ص ۱۱۶ ج ۱ . فتح الملهم ص۴۸۷ ج ۱ . معارف)

باب الوضوء من لحوم الابل

مسئله: ائمہ ثلثہ کے ہاں اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم و جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعینؒ کا یہی مسلک ہے۔ امام احمدؒ نقض وضو کے قائل ہیں خواہ گوشت پکا ہو یا کچا۔ ان کے ہاں یہ مستقل حکم ہے۔ **ما مست النار** سے اس کا تعلق نہیں۔

ائمه ثلثه کی دلیل (۱): حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جو گذشتہ باب میں گذر چکی ہے۔ **کان آخر الامرین من رسول الله ﷺ ترک الوضوء مما غیرت النار** (ابوداؤد. نسائی)

امام احمدؒ کی دلیل (۱): حضرت براء رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے **قال سئل رسول الله ﷺ عن الوضوء من لحوم الابل فقال توضأوا منها وسئل عن الوضوء من لحوم الغنم فقال لا تتوضأوا منها.** (ابوداؤد. ترمذی. ابن ماجة) (۲) اس مضمون کی مرفوع حدیث حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مسلم میں بھی مروی ہے۔

جواب (۱): حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث **کان آخر الامرین** اھ سے منسوخ ہے۔

جواب (۲): وضو لغوی پر محمول ہے یعنی ہاتھ دھونا، کلی کرنا۔ احادیث میں وضو کا لفظ اس لغوی معنی پر بھی بولا گیا ہے۔ مثلاً (۱) حضرت عکراش رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے **فغسل رسول الله ﷺ یده و مسح ببلل کفیه وجهه و ذراعیه و رأسه و قال یا عکراش هذا الوضوء مما غیرت النار** (ترمذی ص۸ ج۲ ضعیف) (۲) حضرت سلمان رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **برکة الطعام الوضوء قبله و الوضوء بعده** (ترمذی ص۷ ج۲) (۳) حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے **ان النبی ﷺ کان یقول لاصحابه اذا کان احدکم علی وضوء فاکل طعاما لا یتوضأ منه الا ان یکون لبن الابل اذا شربتموه فتمضمضوا بالماء** (طبرانی کبیر. و المختارة للضیاء المقدسی) اس توجیہ پر ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ بعض احادیث میں لحوم ابل کے ساتھ البان ابل کا ذکر بھی ہے اور وضو کا حکم ہے (۱) حضرت سمرة رضی اللہ عنہ سے روایت ہے **قال سألت رسول الله ﷺ ...... هل نتوضأ من لحوم الابل و**

البانها قال نعم (طبرانی کبیر. حسن) (۲) حضرت اُسَید بن حُضَیر رضی اللہ عنہ (۳) حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے توضأوا من البان الابل (ابن ماجة) حالانکہ باتفاق ائمہ اربعہ لبن ابل ناقض وضونہیں ہے۔ ان حدیثوں میں وضولغوی معنی پر محمول ہے اور وہ بھی استحباب کے درجہ میں ہے امام ابوداوٗدؒ ص۲۹ ج۱ باب الوضوء من اللبن قائم کر کے حدیث لائے ہیں عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم شرب لبنا فدعا بماء فتمضمض الحدیث تو ترجمۃ الباب سے بتلادیا کہ مضمضہ پر بھی وضو کا لفظ بولا جاتا ہے۔

فائدہ: بعض دیگر مسائل کی طرح اس مسئلہ میں تدریجاً تبدیلی ہوئی ہے۔ پہلے مطلقاً ما مست النار سے وضو کا حکم تھا پھر صرف لحم ابل سے وضو کا حکم تھا آخر میں مطلقاً ترک وضو کا حکم ہوا جیسے قتل کلاب کے بارے میں پہلے مطلقاً قتل کلاب کا حکم تھا۔ پھر صرف کلب اسود کے قتل کا حکم تھا۔ آخر میں قتل کلاب کو منع کر دیا گیا۔ اسی طرح حرمت شراب کا حکم بھی تدریجاً ہوا۔ یہ تدریجاً کبھی شدت سے خفت کی طرف ہوتی ہے جیسے مذکورہ مسائل میں اور کبھی خفت سے شدت کی طرف جیسے حرمت خمر میں (فتح الملهم ص۴۹۰ ج۱، معارف ص۲۹۲ ج۱، بذل المجهود ص۱۱۳ ج۱)

باب الوضوء من مس الذکر

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں مس ذکر ناقض وضونہیں۔ ائمہ ثلاثہؒ نقض کے قائل ہیں۔

عدم نقض کی دلیل (۱): عن طلق بن علی رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال هل هو الا مضغة منه او بضعة منه. (ابوداؤد. ترمذی. نسائی. ابن ماجة. طحاوی. مسند احمد) امام شافعیؒ، ابو حاتم۔ ابوزرعہ، دارقطنی۔ بیہقی۔ ابن الجوزی نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے۔ لیکن ابن حبان۔ طبرانی۔ حاکم۔ ذھبی۔ ابن حزم نے اس کو صحیح کہا ہے۔ امام بخاری کے استاذ علی بن المدینی فرماتے ہیں هو احسن من حدیث بسرة. عمرو بن علی الفلاس کہتے ہیں حدیث طلق احسن من حدیث بسرة. امام طحاوی فرماتے ہیں مستقیم الاسناد. محدث بنوریؒ بحث کے بعد فرماتے ہیں حدیث قوی (معارف ص۲۹۸ ج۱) وجہ استدلال یہ ہے کہ اس صحیح قوی سے معلوم ہوا یہ حصہ بدن دیگر اجزاء بدن کی طرح ایک جزء ہے لہذا ناقض نہیں ورنہ حرج لازم آئے گا۔ جو ما جعل علیکم فی الدین من حرج (الحج) نص قطعی کے خلاف ہوگا۔ پھر جزئیت کی علت دائمی ہے تو حکم بھی دائمی ہوگا۔ کبھی منسوخ نہیں ہوگا۔ نیز اس مضمون

کی مرفوع حدیث حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے ابن ماجہ و مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عصمہ بن مالک رضی اللہ عنہ کی حدیث دارقطنی میں بھی مروی ہے۔ گو یہ حدیثیں ضعیف ہیں۔ مگر درجہ استشہاد میں پیش کی جا سکتی ہیں۔

دلیل (۲): آثار صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں۔ **عن علی رضی اللہ عنہ انه قال ما ابالی انفی مسست او اذنی او ذکری۔ عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ ما ابالی ذکری مسست فی الصلوة او اذنی او انفی۔ عن عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ انما ھو (الذکر) بضعة منك مثل انفی او انفك. عن حذیفةؓ ما ابالی مسست ذکری او اذنی.** یہ سب آثار قوی سندوں سے طحاوی ص ۴۲ ج ۱ مصنف ابن ابی شیبة ص ۱۶۴ ج ۱ مؤطا امام محمد ص ۱۵ نصب الرایة ص ۷۰ ج ۱ میں مروی ہیں۔

سوال: حضرت طلق رضی اللہ عنہ کی حدیث منسوخ ہے کیونکہ یہ ۱ھ میں مسجد نبوی کی تعمیر کے وقت مدینہ طیبہ حاضر ہوئے اور چلے گئے پھر نہیں آئے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ۷ھ میں مشرف بہ اسلام ہوئے اور وہ نقض وضو کے قائل ہیں۔

جواب: حضرت طلق رضی اللہ عنہ دوبارہ ۹ھ میں بنوحنیفہ کے وفد میں مدینہ تشریف لائے جیسا کہ طبقات ابن سعد ص ۵۵ ج ۱ و سیرت ابن ہشام ص ۳۴ ج ۲ وغیرہ میں ہے مسجد نبوی کی فتح خیبر کے بعد دوبارہ تعمیر و مرمت ہوئی لہذا نسخ کا دعویٰ درست نہیں۔ نیز اس مسئلہ میں امام احمدؒ و علی بن المدینیؒ و یحیٰ بن معینؒ کا مناظرہ و مذاکرہ مشہور ہے (دارقطنی. بیہقی. مستدرك حاکم) لیکن ان میں سے کسی بزرگ نے نسخ کا دعویٰ نہیں کیا حالانکہ یہ حضرات ناسخ و منسوخ سے زیادہ واقف تھے (کذا فی التلخیص ص ۴۶ ج ۱، لابن حجر و معارف السنن ص ۲۹۸ ج ۱)

ائمه ثلثه کی دلیل (۱): حضرت بُسرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مرفوع حدیث ہے ان النبی ﷺ **قال من مس ذکره فلا یصل حتی یتوضأ** (ابوداؤد. ترمذی. نسائی. ابن ماجة)

جواب (۱): یہ مسئلہ مردوں سے متعلق ہے اور عامۃ الورود ہے، اگر یہ واقعہ ہوتا تو کثرت سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس کی روایت کرتے نہ کہ صرف ایک صحابیہ رضی اللہ عنہا۔ اس لئے علی بن المدینی شیخ امام بخاری نے اس پر طلق رضی اللہ عنہ کی روایت کو ترجیح دی ہے **کما مر آنفا** لہذا یہ مرجوح ہے۔ (۲) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں تطبیق یہ ہے کہ یہ خواص کے لئے ہے اور استحباب پر محمول ہے۔ (۳) وضو کا لغوی معنی مراد ہے ہاتھ دھونا، اس پر ایک قرینہ حضرت بسرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مرفوع حدیث ہے

من مس ذکرہ او انثییه او رُفغَیه فلیتوضأ (طبرانی کبیر و اوسط) حالانکہ مس رفغ (بغل۔ اندام نہانی کا اردگرد) بالاتفاق ناقض وضو نہیں ہے بلکہ یہ حدیث استحباب یا غسل ید پر محمول ہے۔ (۴) قائلین نقض کا فروعات میں شدید اختلاف ہے۔ ابن العربی مالکیؒ نے عارضة الاحوذی شرح ترمذی ص۱۱۷ ج۱ میں اس کی چالیس فروعات ذکر کی ہیں۔ بعض یہ ہیں کہ قصد و عدم قصد کا فرق۔ شہوت و عدم شہوت۔ پھر ید۔ ذراع۔ زائد انگلی سے مس۔ صغیر و کبیر۔ میت و حیی کا فرق۔ انسان و حیوان کا فرق۔ دبر۔ انثیین کا مس وغیرہ تو قائلین نقض کے ہاں اس کا محمل متعین نہیں ہے مجمل ہے۔ بخلاف حنفیہ کے کہ وہ حضرت طلق رضی اللہ عنہ کی حدیث پر مکمل طور پر عمل کرتے ہیں۔ لہذا وہ راجح ہے۔

دلیل (۲): آثار صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں مثلاً حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ابن حبان میں ام حبیبہ رضی اللہ عنہا، ابو ایوب رضی اللہ عنہ، جابر رضی اللہ عنہ سے ابن ماجہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے دارقطنی میں۔

جواب: اکثر ضعیف ہیں۔ اور استحباب پر محمول ہیں (اوجز ص۹۲ ج۱، بذل ص۱۱۰ ج۱، معارف ص۲۹۷ ج۱)

باب ترک الوضوء من القبلة

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ و صاحبینؒ کے ہاں مس مرأۃ ناقض وضو نہیں۔ ائمہ ثلثہؒ کے ہاں ناقض ہے۔

حنفیہ کی دلیل (۱): عن عائشة رضی الله عنها قالت کنت انام بین یدی رسول الله ﷺ و رجلای فی قبلته فاذا سجد غمزنی فقبضت رجلی فاذا قام بسطتهما (بخاری و مسلم) (۲) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی دوسری روایت ہے فقدت النبی ﷺ ذات لیلة فجعلت اطلبه بیدی فوقعت یدی علی قدمیه و هما منصوبتان و هو ساجد (مسلم ص۱۹۲ ج۱) امام نسائیؒ ''ترک الوضوء من مس الرجل امرأته من غیر شهوة'' کا عنوان قائم کر کے یہ مذکورہ دونوں حدیثیں لائے ہیں۔ (۳) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی تیسری روایت ہے کان رسول الله ﷺ لیصلی و انا لمعترضة بین یدیه اعتراض الجنازة حتی اذا اراد ان یوتر مسنی برجله (نسائی. سند صحیح) (۴) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی چوتھی روایت ہے ان رسول الله ﷺ یتوضأ ثم یقبل و یصلی و لا یتوضأ و ربما فعل بی (ابن ماجة. سند جید) (۵) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی پانچویں روایت ہے ان النبی ﷺ قبل بعض نسائه ثم خرج الی الصلوة و لم یتوضأ قال قلت

من هی الا انت فضحکت (ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجه) اس حدیث پر امام ابوداؤد و امام ترمذی نے کلام کیا ہے، خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ اس کی سند یوں ہے عن حبیب بن ابی ثابت عن عروۃ عن عائشة رضی الله عنها، عروہ نام کے دو راوی ہیں۔ عروہ مزنی و عروہ بن الزبیر اگر یہاں عروہ مزنی مراد ہیں تو اس کا سماع حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثابت نہیں۔ اور اگر عروہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ مراد ہیں تو حبیب کا عروہ بن الزبیر سے سماع ثابت نہیں۔ دونوں صورتوں میں یہ روایت منقطع ہے۔

جواب: عروہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ مراد ہیں جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بھانجے ہیں۔ یہی حدیث ابن ماجہ۔ مسند ابوحنیفہ۔ مسند احمد۔ دارقطنی میں مروی ہے۔ اور اس کی سند میں عروہ بن الزبیر عن عائشہ رضی اللہ عنہا کی صراحت ہے۔ نیز حدیث کا یہ جملہ "فقلت لها من هی الا انت" بھانجے کہہ سکتے ہیں۔ اجنبی نہیں کہہ سکتا۔ باقی رہا حبیب کا عروہ بن الزبیر سے سماع تو محدثین کے ہاں چار حدیثوں میں سماع ثابت ہے جن کی تفصیل بذل المجهود ص ۱۰۹ ج ۱ پر ہے۔ ابوداؤد باب الوضوء من القبلة ص۲۷ ج ۱ میں ہے قال ابوداؤد و قد روی حمزة الزیات عن حبیب عن عروة عن عائشة رضی الله عنها حدیثا صحیحا. ترمذی. کتاب الدعوات ص۱۸۶ ج ۲ میں حبیب عن عروة عن عائشة رضی الله عنها کی حدیث کو حسن کہا گیا ہے۔ بہر حال یہ حدیث قوی اور حجت ہے۔ یہ حدیث قوی سندوں سے نسائی۔ ابن ماجہ۔ مسند بزار میں مروی ہے۔

فائده: محدث کبیر حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ نے بذل المجهود ص ۱۰۹ ج ۱ میں عروہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ کی تعیین پر سات دلیلیں لکھی ہیں۔

ائمه ثلثه کی دلیل: قوله تعالی او لٰمستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا (النساء) دوسری قراءت میں ہے لمستم النساء اور لمس کے حقیقی معنی چھونے کے ہیں۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ و حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہی تفسیر مروی ہے لہٰذا مس مرأۃ ناقض وضوء ہے۔

جواب: یہاں ملامسہ کے معنی جماع کے ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ، حضرت علی رضی اللہ عنہ، حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے یہی تفسیر کی ہے۔ یہ تفسیر کئی وجہ سے راجح ہے (۱) اس تفسیر پر تیمم للجنابة کا حکم آیت سے ثابت ہوگا اور آیت جامع للاحکام ہوگی۔ بخلاف پہلی تفسیر کے کہ اس پر یہ حکم ثابت نہیں ہوتا۔ (۲) ملامسہ باب مفاعلہ سے ہے طرفین کی مشارکت چاہتا ہے جو جماع میں پائی جاتی ہے (۳) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے لئے فہم قرآن کی دعا فرمائی تھی۔ ترجمان القرآن آپ کا

لقب ہے۔ لہذا ان کی تفسیر راجح ہے۔
سوال: حقیقت کے امکان کے وقت مجاز لینا درست نہیں ہوتا۔ لمس کے حقیقی معنی یہاں درست ہیں، تو جماع کے مجازی معنی لینا درست نہیں۔
جواب: قرائن کے وقت مجاز درست ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا صحیح احادیث مجاز کا زبردست قرینہ ہیں۔ فریق ثانی بھی اس کے اطلاق وعموم پر عمل نہیں کرتا۔ کیونکہ اکثر کے ہاں نقض کے لئے مس بالشہوت شرط ہے جب کہ آیت شہوت کی قید سے خالی ہے۔
فائدہ: متعدد آیات میں مس کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے اور بالاتفاق جماع کا معنی مراد لیا گیا ہے۔ جیسے **وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن** (بقرة) **لا جناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن** (بقرة)
دلیل (۲): حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے اجنبیہ عورت سے بدوں جماع کے مس وغیرہ کیا پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ندامت کا اظہار کیا اس پر آیت **اقم الصلوٰة طرفی النهار** اھ (هود) نازل ہوئی۔ **فامره النبی** صلی اللہ علیہ وسلم **ان يتوضأ و يصلی** (ترمذی. تفسیر سورة هود ص ۱۳۹ ج ۲) اس مضمون کی حدیث مسند احمد۔ دار قطنی۔ بیہقی۔ حاکم میں بھی ہے۔
جواب (۱): خود امام ترمذی فرماتے ہیں **ليس اسناده بمتصل. عبد الرحمن لم يسمع من معاذ** رضی اللہ عنہ (ترمذی ص ۱۳۹ ج ۲)
جواب (۲): استدلال اس پر موقوف ہے کہ اس واقعہ سے قبل وضو ثابت ہو جب کہ وہ ثابت نہیں۔
جواب (۳): یہ وضو ازالہ حدث کے لئے نہیں بلکہ کفارہ سیئات کے لئے تھا۔ سیاق آیت اس پر قرینہ ہے **ان الحسنات يذهبن السيئات** بعض طرق میں ہے **توضأ وضوء حسنا** (دارقطنی. بیهقی. حاکم) صحیح احادیث میں ہے کہ وضو حسن، کفارۂ سیئات ہے۔
دلیل (۳): آثار صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں **القبلة من اللمس وفيها الوضوء.** حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے **القبلة من اللمس و توضأوا منها.** حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں **من قبل امرأته او جسها بيده فعليه الوضوء.** یہ سب آثار بیہقی وغیرہ میں ہیں۔
جواب: موقوف آثار، مرفوع صحیح احادیث کے مقابلہ میں مرجوح ہیں۔ (فتح الملهم ص ۹۵ ج ۲، معارف ص ۳۰۱ ج ۱، شرح المهذب ص ۲۳ ج ۲، المغنی ص ۱۸۸ ج ۱)

باب الوضوء من الدم

مسئله: امام ابوحنیفہؒ و امام احمدؒ کے ہاں قے ملأ الفم اور دم سائل ناقض وضو ہے۔ خواہ سبیلین سے خارج ہو یا غیر سبیلین سے۔ امام مالکؒ و امام شافعیؒ کے ہاں دم سائل صرف خارج سبیلین ناقض ہے۔

فریق اول کی دلیل (۱): **عن عائشة رضی الله عنها قالت جاء ت فاطمة بنت ابی حبیش رضی الله تعالیٰ عنها الی النبی ﷺ فقالت یا رسول الله انی امرأة استحاض فلا اطهر افادع الصلوة قال لا انما ذلک عرق و لیست بالحیضة ....ثم توضئ لکل صلوة** (بخاری باب الاستحاضة ص۴۴ ج۱) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ دم استحاضہ اس لئے ناقض وضو ہے کہ یہ دم عرق ہے نہ اس لئے کہ خارج من السبیلین ہے۔ یہ علت عام ہے تو حکم بھی عام ہوگا۔ بدن کے کسی حصے سے نکلنے والا خون دم عرق ہوتا ہے لہذا وہ ناقض وضو ہے۔ (۲) **عن عدی بن ثابت** رضی اللہ عنہ **قال قال رسول الله ﷺ الوضوء من کلّ دم سائل** (کامل ابن عدی و صحیح ابن حبان) یہ حدیث قوی ہے اور قاعدہ کلیہ ہے (و التفصیل فی حاشیة نصب الرایة ص۲۸ ج۱ و معارف السنن ص۳۰۷ ج۱) (۳) **عن عائشة رضی الله عنها قالت قال رسول الله ﷺ من اصابه قئ او رعاف او قلس او مذی فلینصرف و لیتوضأ** (ابن ماجه، حدیث صحیح) نیز حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث و حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث دارقطنی میں ہے کہ رعاف ناقض وضوء ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث دارقطنی میں ہے کہ دم سائل ناقض وضو ہے۔ گو یہ تین حدیثیں ضعیف ہیں مگر تعدد طرق کی وجہ سے درجہ حسن میں ہیں اور حجت ہیں (بذل المجهود ص۱۲۳)۔

آثار صحابہ رضی اللہ عنہم **(۱):-** **عن ابن عمر** رضی اللہ عنہ **کان اذا رعف رجع فتوضأ** (مؤطا مالک صحیح) (۲) **و عن ابن عمر** رضی اللہ عنہ **کان یقول من اصابه رعاف او مذی او قئ انصرف فتوضأ** (مسند شافعی. مصنف عبد الرزاق. مصنف ابن ابی شیبة و صححه البیهقی) (۳) **عن علی** رضی اللہ عنہ **قال اذا وجد احدکم فی بطنه رزء او قیئا او رعافا فلینصرف فلیتوضأ** (دارقطنی. عبد الرزاق. بسند قوی) اس مسئلہ پر دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین کے آثار بھی ہیں جیسے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ۔ علقمہؒ۔ اسودؒ۔ شعبیؒ۔ عروۃؒ۔ نخعیؒ۔ قتادہؒ۔ حکمؒ۔ حمادؒ۔ سعید بن جبیرؒ۔ حسن بصریؒ۔ طاؤسؒ۔ ابن سیرینؒ۔ ان کی تفصیل عمدة القاری میں ہے۔

فریق ثانی کی دلیل (۱): عن جابر رضی اللہ عنہ **ال خرجنا مع رسول الله** صلی اللہ علیہ وسلم **یعنی فی غزوة ذات الرقاع ...... حتی رماه بثلاثة اسهم ثم رکع و سجد ...... فلما رأی المهاجری ما بالانصاری من الدماء قال سبحان الله الحدیث** (ابوداؤد ص ۲۹ ج ۱، باب الوضوء من الدم. مسند احمد) یہ حدیث بخاری باب من لم یر الوضوء الامن المخرجین ص ۲۹ ج ۱ میں **و یذکر عن جابر** رضی اللہ عنہ مجہول کے صیغہ سے تعلیقاً مروی ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مہاجر صحابی حضرت عباد بن بشر رضی اللہ عنہ کو نماز کی حالت میں دشمن نے تین تیر مارے۔ اور ان کے بدن سے بہت خون نکلا مگر وہ نماز پڑھتے رہے تو معلوم ہوا کہ خارج من غیر سبیلین خون ناقض وضو نہیں۔

جواب (۱): اس کی سند میں عقیل مجہول راوی ہے اور محمد بن اسحاق مختلف فیہ ہے۔ اسی واسطے امام بخاری نے صیغہ مجہول سے اسے روایت کیا ہے۔ جو ضعف کی علامت ہے لہذا صحیح احادیث کے مقابلہ میں مرجوح ہے۔ (۲) اس حدیث میں ''الدماء'' جمع کا لفظ ہے ظاہر ہے کہ اتنا زیادہ خون بدن اور کپڑوں کو لگا ہوگا۔ جو فریق ثانی کے ہاں بھی مبطلِ نماز ہے **فما هو جوابکم فهو جوابنا۔** الغرض اس سے استدلال درست نہیں۔ (۳) یہ صحابی کا عمل ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تائید حاصل نہیں لہذا مرفوع صحیح احادیث کے مقابلہ میں حجت نہیں۔ (۴) **الوضوء من کل دم سائل** قاعدہ کلیہ کے مقابلہ میں یہ واقعہ جزئیہ اصولی طور پر حجت نہیں۔ (۵) ممکن ہے کہ نقض کا حکم بعد میں آیا ہو (۶) بدن اور کپڑوں کے ملوث ہونے کی صورت میں بالاتفاق نماز جائز نہیں۔ لہذا واجب التاویل ہے۔ وہ یہ کہ غلبہ حال کی وجہ سے صورت عبادت کو باقی رکھا گیا وہ صحابی رضی اللہ عنہ یہ سمجھے کہ اب موت کا وقت آگیا ہے لہذا نماز کی صورت میں اس کا استقبال کیا جائے۔ سبحان اللہ۔

دلیل (۲): عن انس رضی اللہ عنہ **قال احتجم رسول الله** صلی اللہ علیہ وسلم **فصلی و لم یتوضأ** (دارقطنی. بیهقی)

جواب: دارقطنی فرماتے ہیں اس کی سند میں صالح بن مقاتل ضعیف ہیں۔ اور سلیمان بن داؤد مجہول ہیں۔ بیہقی فرماتے ہیں **فی اسناده ضعف۔**

دلیل (۳): عن المسور انه دخل علی عمر رضی اللہ عنہ **فی اللیلة طعن فیها فصلی عمر وجرحه یثعب دما** (موطا مالک)

جواب: اس وقت آپ رضی اللہ عنہ معذور کے حکم میں تھے۔

دلیل (٤): امام بخاریؒ نے درج ذیل آثار سے استدلال فرمایا ہے۔ علامہ عینیؒ نے شرح بخاری میں

سب کا جواب دیا ہے جس کی تفصیل کچھ یوں ہے۔

(۱) قال الحسن ما زال المسلمون يصلون فی جراحاتهم.

جواب (۱): معذور پر محمول ہے (ب) پٹی باندھ کر نماز پڑھنا مراد ہے اس پر قرینہ خود حسن بصریؒ کا اثر ہے۔ عن الحسنؒ انه كان لا يرى الوضوء من الدم الا ما كان سائلا (ابن ابی شیبة) (۲) قال طاؤسؒ و محمد بن علیؒ و عطاء و اهل الحجازؒ ليس فی الدم وضوء۔

جواب: یہ سب تابعیؒ ہیں امام ابو حنیفہؒ بھی تابعی ہیں اور آپ کا ارشاد ہے اما التابعون فهم رجال و نحن رجال يزاحموننا و نزاحمهم. لہذا امام صاحب پر یہ حجت نہیں۔

(۳) و عصر ابن عمر رضی اللہ عنہ بثرة فخرج عنها الدم ولم يتوضأ.

جواب: محض خروج دم ناقض نہیں سیلان شرط ہے۔ جو یہاں ثابت نہیں نیز پہلے صحیح سند سے گزر چکا ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے ہاں دم سائل ناقض وضو ہے۔

(۴) و بزق ابن ابی اوفی دما فمضى فی صلوته.

جواب: حنفیہ کے ہاں تھوک میں خون غالب ہوتب ناقض ہے یہاں غلبہ ثابت نہیں۔

(۵) و قال ابن عمر رضی اللہ عنہ و الحسنؒ فيمن يحتجم ليس عليه الاغسل محاجمه.

جواب: صحیح سند سے گذر چکا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ وحسن بصریؒ کے ہاں دم سائل ناقض وضو ہے لہذا یہ مؤول ہے۔ دراصل بعض حضرات احتجام کی صورت میں غسل کے قائل تھے تو اب ابن عمر رضی اللہ عنہ و حسن بصریؒ یہ فرمانا چاہتے ہیں غسل کی ضرورت نہیں صرف مقام حجامت کا دھونا کافی ہے۔ مقصود غسل کی نفی ہے، نہ کہ وضو کی۔ علامہ عینیؒ آخر میں لکھتے ہیں ان ما ذكر ليس بحجة على الحنفية فان كان من اقوال الصحابة رضی اللہ عنہم فكل واحد له تاويل و محمل صحيح و ان كان من قول التابعين فليس بحجة لما ذكرنا عن ابی حنيفةؒ الآن (ای هم رجال و نحن رجال اھ) (عمدة القاری ص ۵۲ ج ۳، فتح الباری ص ۲۴۴ ج ۱، بذل ص ۱۲۰ ج ۱، معارف ص ۳۰۶ ج ۱)۔

باب الوضوء بالنبيذ

نبیذ بمعنی منبوذ ہے۔ پھینکا ہوا۔ فا نبذ اليهم على سواء الآية (انفال) نبذه فريق منهم (البقرة) اصطلاح میں نبیذ وہ پانی ہے جس میں کھجور وغیرہ ڈال کر اس کو مخلوط کر دیا جائے۔ عرب کا پانی اکثر کھاری تھا تو اسے خوش ذائقہ بنانے کے لئے کھجور وغیرہ ڈال کر استعمال کرتے تھے۔

نبیذ کی اقسام و احکام (۱): پانی میں چند کھجوریں ڈالی جائیں لیکن مٹھاس وغیرہ ظاہر نہ ہو۔ رقت۔ سیلان باقی رہے۔ مطبوخ نہ ہو حد سکر کو بھی نہ پہنچے تو ایسے نبیذ سے باتفاق ائمہ اربعہ وضو جائز ہے۔ (۲) مذکورہ پانی گاڑھا ہوجائے نشہ پیدا ہو جائے تو اس سے بالاتفاق وضو ناجائز ہے۔ (۳) مذکورہ پانی رقیق سیال ہو، حد سکر کو نہ پہنچے، مطبوخ بھی نہ ہو لیکن اس میں مٹھاس آ جائے تو اس میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں پانی نہ ہو تو اس سے وضو جائز ہے۔ ائمہ ثلثہؒ و امام ابو یوسفؒ کے ہاں ناجائز ہے ہاں صرف تیمّم کرے۔ امام محمدؒ کے ہاں وضو و تیمّم دونوں کو جمع کرے۔ نیز امام صاحب صرف وضو کے جواز کے قائل تھے غسل کے نہیں کیونکہ حدیث سے صرف وضو ثابت ہے۔

فائدہ: بعد میں امام ابوحنیفہؒ نے اس سے رجوع فرما لیا تو اب باتفاق ائمہ اربعہ وضو ناجائز ہے۔ محض علمی تحقیق کے طور پر سابقہ بحث نقل کی جاتی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: **عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ قال سألنی ﷺ ما فی اداوتک قلت نبیذ فقال تمرة طیبة وماء و طهور فتوضأ منه** (ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجه، مسند احمد، طحاوی)

سوال(۱): اس کی سند میں ابوفزارہ مجہول ہے۔

جواب: اس سے مراد راشد بن کیسان ہے۔ (تهذیب التهذیب، عارضة الاحوذی شرح ترمذی) اور راشد بن کیسان ثقہ ہے مسلم کا راوی ہے۔ نیز ابو فزارہ سے شریک کی روایت ابوداؤد، ترمذی میں۔ سفیان ثوری کی روایت ابن ماجہ میں، اسرائیل کی روایت بیہقی میں، قیس کی روایت مسند عبد الرزاق میں ہے اس کے بعد جہالت کا اعتراض بے جا ہے (نصب الرایة ص۱۳۸ ج ۱)۔

سوال(۲): اس کی سند میں ابو زید مجہول ہے۔

جواب: مجہول دو قسم ہوتا ہے۔ مجہول العین جس کے اساتذہ و تلامذہ معلوم نہ ہوں۔ مجہول الحال جس کی عدالت معلوم نہ ہو۔ مجہول الحال سے دو ثقہ راوی روایت کریں تو اس کی روایت معتبر ہوتی ہے۔ ابو زید مجہول العین نہیں کیونکہ اس کے اساتذہ و تلامذہ معلوم ہیں۔ یہ مجہول الحال ہے مگر دو ثقہ راوی اس سے روایت کرتے ہیں۔ ابن العربی مالکیؒ العارضہ شرح ترمذی میں لکھتے ہیں **ابو زید مولی عمر وبن حریث روی عنه راشد بن کیسان و ابوروق عطیة بن الحارث.** ابن حجر شافعیؒ تہذیب التہذیب میں لکھتے ہیں **ابو زید مولی عمرو بن حریث روی عن ابن مسعودؓ و عنه ابو فزارة** تو دو ثقہ کی روایت سے جہالت مرتفع ہو گئی۔ نیز ابو زید کے چودہ متابع موجود ہیں جو یہی روایت حضرت عبد اللہ

بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں ان کے اسماء اور روایات کی تفصیل ملاحظہ ہو (نصب الرایة ص ۱۴۱ ج ۱، بذل المجهود ص ۵۴ ج ۱، و عمدة القاری ص ۱۸۰ ج ۳ و السعایة ص ۴۷۶ ج ۱)۔

سوال (۳): مسلم ص ۱۸۴ ج ۱، ابوداؤد ص ۱۳ ج ۱، ترمذی ص ۱۵۸ ج ۲ کی روایات سے علوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ وفادہ جنات کے واقعہ میں حاضر نہیں تھے۔

جواب (۱): کتاب المرجان فی احکام الجان میں ہے کہ وفادہ جنات کا واقعہ احادیث کی رو سے چھ مرتبہ پیش آیا ہے۔ بعض مکہ مکرمہ میں اور بعض مدینہ منورہ میں تو تطبیق یہ ہے کہ یہ نفی و اثبات متعدد واقعات پر محمول ہے۔

جواب (۲): ابن الہمامؒ فرماتے ہیں مثبت نافی سے راجح ہے۔ (۳) بعض نے کہا حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ الجن میں ایک خط کھینچ کر اس کے اندر بٹھا دیا تھا تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ لیلۃ الجن کے واقعہ میں شریک تھے لیکن عین مقام تبلیغ میں نہیں تھے چنانچہ ترمذی ص ۱۱۳ ج ۲ ابواب الامثال میں ہے عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ قال صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العشاء ثم انصرف فاخذ بید عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ حتی خرج به الی بطحاء مکة فاجلسه ثم خط علیه خطا اھ ابن رسلان شرح ابوداؤد میں لکھتے ہیں قال ابن السمعانیؒ نقل ابن المدینی باثنی عشر طریقا ان ابن مسعود رضی اللہ عنہ کان معه صلی اللہ علیہ وسلم لیلة الجن (لامع الدراری ص ۲۰۲ ج ۲) علامہ عینیؒ لکھتے ہیں ان اربعة عشر رجلا رووا شرکة ابن مسعود رضی اللہ عنہ مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلة الجن (عمدة القاری ج ۳) مولانا عبد الحی لکھنویؒ السعایۃ ص ۴۸۰ ج ۱ پر لکھتے ہیں ان روایة احمد صریحة فی ان الوضوء بالنبیذ کان فی لیلة الجن التی وقعت بمکة و هی لیلة قدوم جن نصیبین۔

سوال (٤): یہ خبر واحد ہے اس سے کتاب اللہ پر زیادتی درست نہیں۔

جواب (۱): کبار صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس پر عمل ثابت ہے۔ جیسے حضرت علی رضی اللہ عنہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ، لہذا یہ مشہور کے درجہ میں ہے۔ اور اس سے زیادت درست ہے۔

جواب (۲): یہ خبر واحد سے زیادت نہیں بلکہ یہ آیت کی شرح ہے کہ ایسا نبیذ ماء مطلق کے حکم میں ہے جیسے برف کا پانی۔ میٹھا پانی۔ عرق گلاب والا پانی وغیرہ۔

ائمہ ثلثه کی دلیل: قوله تعالی فان لم تجدوا ماء فتیمموا کہ ماء مطلق نہ ہو تو تیمم کرو۔

جواب: مذکورہ مشہور حدیث کے قرینہ سے یہ مقید ہے کہ نہ پانی ہو اور نہ پانی کے حکم میں نبیذ ہو تو تیمّم کرو۔

تنبیه: امام ابوحنیفہؒ کے رجوع کے بعد اختلاف ختم ہے وجہ یہ ہے کہ آیت مدنی ہے واقعہ حدیث کی ہے جو آیت سے منسوخ ہے۔ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل نسخ سے قبل پر محمول ہے (عینی ص۱۷۸ج۳، بذل ص۵۴ ج۱، معارف ص۳۱۰ ج۱، فتح الباری ص۳۰۵ ج۱، الکوکب ص۵۶ ج۱، السعایة ص۴۷۵ ج۱)

باب ما جاء فی سور الکلب

مسئله: ائمہ ثلثہ کے ہاں کتا حرام ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں کتا حلال ہے۔ اس کا کھانا جائز ہے۔

ائمه ثلثه کی دلیل (۱): قوله تعالی و یحرم علیهم الخبائث (اعراف) درج ذیل احادیث اس کی تفسیر ہیں کہ کتا بھی الخبائث میں شامل ہے۔ متعدد احادیث میں اکل ذی ناب سے نہی وارد ہے اور کتا بھی ذی ناب ہے۔ (۲) عن ابی ثعلبة الخشنی رضی اللہ عنہ ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم نهیٰ عن اکل کل ذی ناب من السباع (صحاح سته. موطا مالك) (۳) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال نهی رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یوم خیبر عن کل ذی ناب من السباع (مسلم، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجة) (۴) عن خالد بن الولید رضی اللہ عنہ قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم الا لا تحل اموال المعاهدین ...... و کل ذی ناب من السباع (ابوداؤد) (۵) عن جابر رضی اللہ عنہ حرم رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یوم خیبر لحوم الحمر الا نسیة و لحوم البغال و کل ذی ناب الحدیث (ترمذی و حسنه، مصنف ابن ابی شیبة) (۶) عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حرم یوم خیبر کل ذی ناب من السباع (ترمذی و حسنه. مصنف ابن ابی شیبة) (۷) عن العرباض بن ساریة رضی اللہ عنہ ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم نهی یوم خیبر عن کل ذی ناب من السباع (ترمذی) (۸) عن ابی امامة رضی اللہ عنہ ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم نهی یوم خیبر عن اکل الحمار الاهلی و عن اکل کل ذی ناب من السباع (ابن ابی شیبة و التفصیل فی الدر المنثور للسیوطی)۔

امام مالکؒ کی دلیل (۱): قوله تعالی قل لا اجد فیما او حی الی محرما علی طاعم یطعمه الا ان یکون میتة او دما مسفوحا اولحم خنزیر الآیة (انعام) اس آیت میں حصر کے ساتھ صرف چار محرمات کا ذکر ہے۔ کتا ان میں شامل نہیں۔

جواب (۱): اس آیت کے نزول کے وقت صرف یہی چار محرمات تھیں۔ اس کے بعد **و یحرم علیهم الخبائث الآیة** اور اس کی تفسیری احادیث کی وحی نازل ہوئی۔ (۲) یہ حصر حقیقی نہیں بلکہ اضافی ہے۔ کفار مکہ از خود بحیرہ، سائبہ۔ وصیلہ وغیرہ کو حرام سمجھتے تھے اور دم مسفوح۔ خنزیر وغیرہ کو حلال سمجھتے تھے تو ان کی تردید میں یہ آیت نازل ہوئی کہ بحیرہ وغیرہ حرام نہیں بلکہ دم مسفوح وغیرہ حرام ہیں۔

دلیل (۲): **و ما علمتم من الجوارح الآیة** (مائدة) شکاری کتے کا شکار حلال ہے۔ کتے کا لعاب ناپاک ہوتا تو اس کے دھونے کا حکم ہوتا۔

جواب: اس شکار کی حلت کی اور شرطیں بھی ہیں جو دوسری نصوص پر مُحَوَّل ہیں مثلاً یہ شرط ہے کہ وہ مر چکا ہو اگر زندہ ہو تو بالاتفاق اس کو ذبح کرنا ضروری ہے تو دوسری شروط و قیود کی طرح دھونے کا حکم بھی دوسری نصوص پر مُحَوَّل ہے۔ اگر آیت کو مطلق رکھا جائے تو لازم آئے گا کہ کتے کے شکار کے اندر کی غلاظت وخون وغیرہ بھی حلال ہو حالانکہ کوئی بھی اس کی حلت کا قائل نہیں۔

مسئله: ائمہ ثلثہ کے ہاں سور کلب ناپاک ہے، امام مالکؒ کے مشہور قول میں پاک ہے۔ امام مالکؒ کے اور اقوال بھی ہیں۔

ائمه ثلثه کی دلیل (۱): **عن ابی هریرة رضی الله عنه قال رسول الله ﷺ طهور اناء احدکم اذا ولغ فیه الکلب ان یغسله سبع مرات** (مسلم) یہ حدیث معمولی لفظی اختلاف سے صحاح ستہ کی روایت ہے۔ طہور کا لفظ نجاست کے مقابلہ میں ہے۔ (۲) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت ہے **ان رسول الله ﷺ قال اذا شرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسله سبعا.** (بخاری) مسلم کی روایت میں یہ الفاظ ہیں **فلیهرقه ثم لیغسله سبع مرات۔** اگر پانی پاک ہوتا تو گرانے اور ضائع کرنے کا حکم نہ ہوتا کیونکہ یہ اسراف ممنوع ہے خصوصاً عرب میں اس وقت پانی کی قلت تھی۔

امام مالکؒ کی دلیل: **عن ابن عمر رضی الله عنه قال کانت الکلاب تقبل و تدبر فی المسجد فی زمان رسول الله ﷺ فلم یکونوا یرشون شیئا من ذلک** (بخاری اذا شرب الکلب ص۲۹ ج۱) ظاہر ہے کہ کتا منہ کھول کر چلتا ہے تو اس کے آنے جانے میں لعاب گرتا ہوگا اگر لعاب ناپاک ہوتا تو مسجد کو دھونے کا حکم ہوتا۔ جب لعاب ناپاک نہیں تو اس کا جھوٹا بھی ناپاک نہیں۔

جواب (۱): زمین غیر مرئی نجاست کے خشک ہونے سے پاک ہوجاتی ہے۔ امام ابوداؤد یہ عنوان "**طهور الارض اذا یبست**" قائم کر کے مذکورہ حدیث لائے ہیں اس میں یہ الفاظ ہیں **و کانت**

الکلاب تبول و تقبل و تدبر فی المسجد اھ حالانکہ کتے کا پیشاب مالکیہ کے ہاں بھی نجس ہے۔ فما ھو جوابکم اھ۔

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں سور کلب میں تطہیر کے لئے تثلیثِ غسل واجب ہے۔ ائمہ ثلثہؒ کے ہاں تسبیع غسل ضروری ہے۔ امام مالکؒ سور کلب کے پاک ہونے کے قائل ہیں مگر غسل کو امر تعبدی تصور کرتے ہیں۔ **قال مالکؒ قد جاء ھذا الحدیث و ما ادری حقیقتہ** (معارف ص ۳۲۳ ج ۱)

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل (۱): عام نجاسات و اغلظ ترین نجاساتؒ جیسے کتے خنزیر کا پیشاب اور انسانی بول و براز کی تطہیر کا طریقہ تثلیث غسل ہے جو معروف و مرفوع حدیث سے ماخوذ ہے **عن ابی ہریرۃؓ عن رسول اللہ ﷺ قال اذا استیقظ احدکم من نومہ فلا یغمسن یدہ فی الاناء حتی یغسلھا ثلاث مرات** (صحاح ستۃ) (۲) **عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ ﷺ اذا و لغ الکلب فی اناء احدکم فلیھرقہ و لیغسلہ ثلاث مرات** (کامل ابن عدی و نحوہ عند الدارقطنی)

سوال: اس کی سند میں الحسین بن علی الکرابیسیؒ ہے جس پر امام احمدؒ نے طعن فرمایا ہے۔

جواب: یہ الکرابیسی امام شافعیؒ کے شاگرد اور امام بخاریؒ کے استاذ ہیں۔ ابن عدی و دیگر محدثین نے اس کی توثیق کی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے ان کو فاضل صدوق کہا ہے امام احمدؒ کا طعن صرف ''اللفظ بالقرآن'' کے مسئلہ کی وجہ سے ہے اس مسئلہ میں امام بخاری، داؤد ظاہری اور الکرابیسی کے اقوال باہم متشابہ ہیں۔ اسی مسئلہ کی وجہ سے امام ذھلیؒ نے بھی امام بخاریؒ پر طعن کیا ہے۔ مگر محدثین کے ہاں ایسا طعن مؤثر نہیں (فتح الملھم ص ۴۴۴ ج ۱) بہرحال یہ حدیث صحیح یا حسن ہے (معارف ص ۳۲۵ ج ۱) (۳) **عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ موقوفا اذا و لغ الکلب فی الاناء اھرقہ و اغسلہ ثلاث مرات** (دارقطنی. طحاوی) **قال الشیخ تقی الدین ابن دقیق العید المالکی الشافعیؒ فی الالمام ھذا اسناد صحیح** (نصب الرایۃ ص ۱۳۱ ج ۱) صحابیؓ جو حدیث براہ راست نبی اکرم ﷺ سے سنے تو وہ قطعی ہوتی ہے۔ بعد میں واسطوں کی وجہ سے خبر واحد بنتی ہے قطعی دلیل کے خلاف صحابی کا فتوی اس بات کی دلیل ہوتا ہے کہ وہ مرفوع حدیث منسوخ ہے یا مؤول ہے ورنہ صحابی کی عدالت مجروح ہوگی اور دین سے اعتماد اٹھ جائیگا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم کی عدالت قرآن و حدیث کے قطعی دلائل سے ثابت ہے **الصحابۃ رضی اللہ عنہم کلھم عدول**، محدثین کا متفق علیہ و مسلمہ اصول ہے۔

ائمه ثلثه کی ڈلیل (۱): عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ یغسل الاناء اذا ولغ فیه الکلب سبع مرات اولاهن اواخراهن بالتراب (ترمذی. ابوداؤد. نسائی. ابن ماجة) قال الترمذی حدیث حسن صحیح. تسبیعِ غسل کی مرفوع حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے صحاح ستہ میں مروی ہے۔

جواب (۱): حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ مرفوع و موقوف حدیث کے قرینہ سے یہ منسوخ ہے اور ابتدا پر محمول ہے جب کہ کتوں کے بارے میں شدید احکام تھے ان کو قتل کرنے کا حکم تھا جو بعد میں تدریجاً منسوخ ہوا حضرت عبد اللہ بن مُغَفَّل رضی اللہ عنہ کی روایت ہے امر رسول اللہ ﷺ بقتل الکلاب ثم قال ما بالهم وبال الکلاب ثم رخص فی کلب الصید و کلب الغنم (مسلم. ابوداؤد)۔ تو تشدید کے زمانہ میں تسبیع غسل کا حکم تھا پھر تخفیف ہوئی، قتل ممنوع ہوا اور تسبیع غسل بھی منسوخ ہوا، تثلیث غسل آخری حکم قرار پایا۔

جواب(۲): تطبیق یہ ہے کہ تثلیث واجب ہے اور تسبیع مستحب ہے۔

جواب(۳): بعض نے اضطراب کی وجہ سے ضعیف کہا ہے۔ اکثر روایات میں تتریب کا ذکر نہیں جیسا کہ ابوداؤد ص۱۲ ج۱ پر ہے قال ابوداؤد و اما ابو صالح و ابو رزین و الاعرج و ثابت و همام و ابو السدیؒ رووا عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ و لم یذکروا التراب ۔ پھر جن روایات میں تتریب کا ذکر آیا ہے ان میں بھی اختلاف ہے۔ بعض میں او لاهن او اخراهن بالتراب ہے بعض میں صرف اولاهن بالتراب ہے بعض میں السابعة بالتراب ہے۔ بعض میں و عفروه الثامنة بالتراب ہے۔ (۴) بعض جرمن ڈاکٹروں کی تحقیق یہ ہے کہ سور کلب میں زہریلا مادہ ہوتا ہے جس کا علاج نوشادر ہے جو مٹی کا ایک جزء ہے اور ہر جگہ مفت میسر ہے تو تتریب کا حکم بطور علاج کے ہے اور تثلیث غسل شرعی حکم ہے (فتح الملهم ص۴۴۵ ج۱. عمدة القاری ص۴۰ ج۳. فتح الباری ص۲۴۰ ج۱)

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں تتریب مستحب ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں واجب ہے۔ امام مالکؒ اس کے قائل نہیں ہیں۔ اور تتریب کی روایات کو وہ شاذ کہتے ہیں گو سنداً صحیح ہیں۔ حنفیہ کے ہاں وہ استحباب پر محمول ہیں شافعیہ وحنبلیہ ان کو وجوب پر محمول کرتے ہیں جب کہ اکثر روایات میں تتریب کا ذکر نہیں جیسا کہ امام ابو داؤد کا قول گذر چکا ہے اگر وجوب ہوتا تو اکثر روایات میں اس کا ذکر ہوتا پھر بعض روایات میں تثمین کا ذکر ہے (و عفروه الثامنة بالتراب مسلم ص۱۳۷ ج۱) بفضلہ تعالیٰ حنفیہ حدیث کے تمام

الفاظ پر مکمل طور پر عمل کرتے ہیں کہ تثلیث واجب ہے۔ تسبیع۔ تثمین۔ تتریب مستحب ہیں۔ شافعیہ تثمین کے قائل نہیں ہیں۔ مالکیہ تتریب کے قائل نہیں ہیں (معارف ص۳۲۳ ج۱، بذل ص۴۶ ج۱، فتح الملهم ص۴۴۴ ج۱، نصب الراية ص۱۳۰ ج۱، البناية ص۳۰۵ ج۱، او جز المسالك ص۱۷ ج۱)

باب ما جاء فی سور الهرة

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں سور ہرہ مکروہ تنزیہی ہے۔ ائمہ ثلثہؒ کے ہاں پاک ہے۔

امام اعظمؒ کی دلیل (۱): عن ابی هريرة رضی اللہ عنہ مرفوعا و اذا و لغت فيه الهرة غسل مرة (ترمذی . ابوداؤد) و قال الترمذی حسن صحيح. (۲) عن ابی هريرة رضی اللہ عنہ قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم طهور الاناء اذا ولغ فيه الكلب يغسل سبع مرات الاولى بالتراب و الهر مرة او مرتين (دارقطنی. و قال هذا صحيح) (۳) عن ابی هريرة رضی اللہ عنہ موقوفا اذا ولغ الهر فی الاناء فاهرقه و اغسله (دارقطنی و اسناده صحيح) (۴) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال لا توضأوا من سور الحمار و لا الكلب و لا السنور (طحاوی) (۵) عن ابی هريرة مرفوعا السنور سبع (دارقطنی و الحاكم) مقصد احکام بیان فرمانا ہے کہ ہرہ کا حکم سباع والا ہے (۶) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے الهر سبع (مسند احمد، مصنف ابن ابی شيبة) یہ حدیثیں ضعیف ہیں تائید میں پیش کی جا سکتی ہیں۔ (۷) سور کا تعلق لعاب سے ہے اور لعاب لحم سے پیدا ہوتا ہے، بلی کا لحم بالاتفاق حرام ہے تو سور نجس ہونا چاہئے۔

ائمه ثلثہؒ کی دلیل (۱): حضرت کبشہ رضی اللہ عنہا کی طویل حدیث میں ہے ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال انها ليست بنجسة انما هی من الطوافين او الطوافات عليكم. (ترمذی. ابوداؤد. نسائی. ابن ماجة) و قال الترمذی حسن صحيح. (۲) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ہرہ کے بارے میں مروی ہے و قد رأيت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم يتوضأ بفضلها (ابوداؤد) (۳) بعض مرفوع روایات میں ہے ان الهر من متاع البيت لن يقذر شيئا ولن ينجسه (نصب الراية و التلخيص الحبير عن الطبرانی الصغير)

جواب: دونوں قسم کی احادیث میں تطبیق کا مقتضیٰ کراہت تنزیہی ہے۔ ورنہ صرف پہلی قسم سے نجاست ثابت ہوتی اور دوسری قسم سے طہارت ثابت ہوتی۔ باقی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بیان جواز پر محمول ہے (بذل. اوجز. معارف. آثار السنن. البناية)

باب المسح علی الخفین

مسئلہ: اہل سنت و الجماعت کے ہاں بالاتفاق مسح علی الخفین جائز ہے۔ روافض کے ہاں ناجائز ہے۔ ان کا اختلاف غیر معتبر ہے۔

اہل سنت کی دلیل(۱): قوله تعالی وارجلكم الى الكعبين. جر کی قراءت پر امام شافعیؒ اس کو حالت تخفف پر محمول فرماتے ہیں۔ (۲) متواتر احادیث ہیں جو جواز مسح پر دلالت کرتی ہیں نصب الرایة ص۱۶۲ ج۱ تا ص۱۷۴ ج۱ پر ۴۷ صحابہ رضی اللہ عنہم سے جواز مسح پر دال مرفوع احادیث مذکور ہیں۔ حسن بصریؒ فرماتے ہیں **حدثني سبعون من اصحاب النبی ﷺ ان رسول الله ﷺ مسح على الخفين.** (الاشراف لا بن المنذر و مصنف ابن ابی شیبة) حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں **و جمع بعضهم رواته فجاوزوا الثمانين و منهم العشرة المبشرة** رضی اللہ عنہ، التعليق الصبيح ص۲۴۴ ج۱ میں اسی صحابہ رضی اللہ عنہم کے نام لکھے ہیں جن سے مسح علی الخفین کی احادیث مروی ہیں۔ مرقات شرح مشکوٰۃ ص۷۶ ج۲ پر ہے و **جمع بعضهم رواته فبلغوا مأتين**۔ امام ابوحنیفہؒ و امام کرخیؒ فرماتے ہیں **اخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفين.** امام مالکؒ نے علاماتِ اہل سنت و الجماعت بتاتے ہوئے فرمایا **ان تحب الشيخين و لا تطعن الختنين و ترى المسح على الخفين.** امام ابوحنیفہؒ نے علامات اہل السنّت و الجماعت گناتے ہوئے فرمایا **ان تفضل الشيخين و تحب الختنين و ترى المسح على الخفين.** یہ بھی امام ابوحنیفہؒ کا ارشاد ہے **ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاء نى مثل ضوء النهار.**

سوال: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے مسح علی الخفین کا انکار منقول ہے۔

جواب حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے جواز مسح کی حدیث مسند بزار میں۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مسند احمد، بیہقی، مسند بزار، مصنف ابن ابی شیبہ میں، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے سنن کبری نسائی میں مروی ہیں اور یہ سب احادیث قوی ہیں۔ اور مثبت نافی سے راجح ہوتا ہے۔

سوال: امام مالکؒ سے انکار مسح منقول ہے۔

جواب (١): خود امام مالکؒ موطا میں **باب المسح علی الخفین** کے تحت **مسح علی الخفین** کی احادیث و آثار لائے ہیں۔ مالکیہ حضرات شدومد سے جواز کے قائل ہیں۔ لہٰذا انکار کا قول شاذ ہے۔ یا مؤول ہے۔ تاویل یہ ہے کہ آپ جواز مسح کا فتویٰ تو دیتے تھے مگر ذاتی عمل میں غسل رجلین کو ترجیح دیتے تھے۔ امام احمدؒ کے قول سے اس توجیہ وتاویل کی تائید ہوتی ہے آپ فرماتے ہیں **من ترک المسح کترک مالکؒ صلینا خلفه ومن ترک انکارا کالمبتدعة لم نصل خلفه۔** (فتح الملهم ص٣٣ ج ١، معارف ص ٣٣١ ج ١، بذل المجهود ص ٨٩ ج ١، اوجز المسالک ص ٧٥ ج ١، نصب الراية ص ١٦٢ ج ١، التعليق الصبيح ص ٢٤٣ ج ١)

باب المسح علی الخفین للمقیم و للمسافر

مسئله: ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں مسح علی الخفین کی مدت مقرر ہے مسافر کے لئے تین دن رات۔ مقیم کے لئے ایک دن رات۔ امام مالکؒ کے ہاں مدت مقرر نہیں۔ موزہ پہن کر جب تک چاہے مسح کرتا رہے۔

ائمه ثلثه کی دلیل (١): **عن خزيمة بن ثابت رضی الله عنه عن النبی ﷺ انه سئل عن المسح على الخفين فقال للمسافر ثلاث و للمقيم يوم** (ترمذی، نسائی، ابن ماجة) **قال الترمذی حسن صحيح.** (٢) **عن علی رضی الله عنه قال جعل رسول الله ﷺ ثلاثة ايام و ليا ليهن للمسافر و يوما و ليلة للمقيم** (مسلم) (٣) **عن صفوان رضی الله عنه قال كان رسول الله ﷺ يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام وليا ليهن** (ترمذی. نسائی. ابن ماجة . آثار السنن سند صحيح) (٤) **عن ابی بكرة رضی الله عنه عن النبی ﷺ رخص للمسافر ثلاثة ايام وليا ليهن و للمقيم يوما و ليلة** (سنن اثرم. دارقطنی. ابن خزيمة. آثار السنن. صحيح) (٥) **عن عوف بن مالكؓ قال امرنا رسول الله ﷺ فی غزوة تبوک بالمسح على الخفين قال ثلاث للمسافر و يوم و ليلة للمقيم** (مسند احمد، مسند بزار، طبرانی اوسط. آثار السنن. قال الهيثمی رجاله رجال الصحيح)

امام مالكؒ کی دلیل (١): **عن خزيمة عن النبی ﷺ قال المسح على الخفين للمسافر ثلاثة ايام و للمقيم يوم و ليلة ...... فی رواية و لو استزدناه لزادنا** (ابوداؤد)

جواب (١): کلام عرب میں لو انتفاء ثانی لانتفاء الاول کے لئے آتا ہے۔ جیسے **لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا** تو نہ زیادت کی درخواست کی نہ اجازت ملی (٢) بعض اوقات آپ ﷺ صحابہ کرام

رضی اللہ عنہم سے مشورہ طلب فرماتے تھے۔ جب فقدموا بین یدی نجوٰکم صدقة (مجادلة) آیت نازل ہوئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مشورہ فرمایا قال دینار قال لا یطیقون قال نصف دینار قال لا یطیقون اھ (ترمذی) یہاں پر بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مشورہ طلب فرمایا۔ تو حدیث خزیمہ رضی اللہ عنہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہم زیادہ مدت کی درخواست کرتے تو قبول ہو جاتی لیکن ہم نے اتنی مدت پر قناعت کر لی۔ (فتح الملهم ص۴۳۸ ج ۱، من افادات شیخ الهندؒ) (۳) اس حدیث میں و لو استزدناه لزادنا کا جملہ ضعیف ہے۔ کما قال ابن دقیق العیدؒ (نصب الراية ص۱۷۵ ج ۱)

دلیل (۲): عن ابی بن عمارة رضی اللہ عنہ قال یا رسول الله امسح علی الخفین قال نعم قال یوما قال و یومین قال و ثلاثة قال نعم و ما شئت و فی روایة حتی بلغ سبعا فقال علیه الصلوٰة و السلام نعم و ما بدالک (ابوداؤد، مصنف ابن ابی شیبة)

جواب (۱): ابوداؤد فرماتے ہیں لیس بالقوی۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں لا یصح۔ علامہ نوویؒ نے شرح المهذب ص ۴۸۲ ج ۱ میں اس کے ضعف پر ائمہ کا اتفاق نقل کیا ہے۔

جواب(۲): مذکورہ صحیح احادیث کے قرینہ سے مؤول ہے۔ مطلب یہ ہے کہ قاعدہ شرعیہ کے مطابق جب تک چاہو مسح کرتے رہو اور وہ قاعدہ ثلاث للمسافر و یوم للمقیم ہے۔ اس کی نظیر یہ حدیث ہے الصعید الطیب وضوء المسلم و لو الی عشر سنین (ابوداؤد. ترمذی. عن ابی ذر رضی اللہ عنہ مرفوعا) یعنی شرعی قاعدہ کے مطابق دس سال تک بھی تیمّم کر سکتے ہو۔

جواب (۳): حالت عذر پر محمول ہے۔ برفانی علاقہ میں موزے اتارنے سے پاؤں کے مفلوج ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے وہاں حسب ضرورت مسح کرتے رہیں۔ عدم توقیت پر دیگر احادیث بھی ہیں مگر وہ ضعیف ہیں۔ نصب الرایۃ میں ان کا ضعف مدلل طور پر مذکور ہے۔ نیز کچھ آثار بھی ہیں مگر مرفوع احادیث کے مقابلہ میں وہ حجت نہیں ہیں (فتح الملهم ص۴۳۸ ج ۱، بذل ص۹۵ ج ۱، معارف ص۳۳۵ ج ۱، نصب الراية ص۱۷۵ ج ۱)

باب المسح علی الخفین اعلاه و اسفله

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ و امام احمدؒ کے ہاں مسح صرف ظاہر خف (اوپر) کرنا چاہئے۔ باطن خف (نیچے والا حصہ) محل مسح نہیں ہے۔ امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے ہاں ظاہر و باطن دونوں پر مسح کرنا چاہئے پھر

امام مالکؒ کے ہاں دونوں طرف فرض ہے امام شافعیؒ کے ہاں اوپر فرض نیچے سنت ہے۔

فریق اول کی دلیل (۱): عن المغیرة بن شعبة رضی اللہ عنہ قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی الخفین علی ظاهرهما (ابوداؤد، ترمذی) امام ترمذیؒ نے اسے حسن کہا ہے۔ امام ابوداؤد نے اس پر سکوت کیا ہے تو ان کے ہاں بھی صالح للاحتجاج ہے۔ (۲) عن علی رضی اللہ عنہ قال لو کان الدین بالرأی لکان اسفل الخف اولی بالمسح من اعلاه و قد رأیت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی ظاهر خفیه (ابوداؤد) اسناد صحیح (تلخیص الحبیر) (۳) عن عمر رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر بالمسح علی ظهر الخفین (مصنف ابن ابی شیبة. دارقطنی) (۴) حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے مسح اعلاهما مسحة واحدة حتی انظر الی اصابع رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم علی الخفین (ابن ابی شیبة) (۵) حضرت جابر کی مرفوع روایت طبرانی اوسط اور ابن ماجہ میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو مسح کی عملی تعلیم دیتے ہوئے فرمایا انما امرنا بالمسح هکذا و اراه بیده من مقدم الخفین الی اصل الساق مرة.

فریق ثانی کی دلیل: حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح اعلی الخف و اسفله (ابوداؤد. ترمذی. ابن ماجة)

جواب(۱): امام ترمذی فرماتے ہیں و هذا حدیث معلول و سألت اباززعة و محمدا عن هذا الحدیث فقالا لیس بصحیح. ابوداؤد فرماتے ہیں لم یسمع ثور هذا الحدیث عن رجاء. لہذا منقطع ہے۔ ابو حاتم فرماتے ہیں لیس بمحفوظ۔ دارقطنی فرماتے ہیں لا یثبت. حافظ ابن حجرؒ نے التلخیص ص۱۵۹ج۱ میں، مولانا خلیل احمدؒ نے بذل المجهود ص۱۰۱ج۱ میں اس حدیث میں پانچ علتیں ذکر کی ہیں بعض علتوں کا جواب بھی دیا گیا ہے مگر بعض تشنہ جواب ہیں۔ (حاشیة الکوکب الدری ص۶۱ج۱) (۲) ضعف سے قطع نظر تطبیق یوں ہے کہ اعلی سے ساق اور اسفل سے اصابع والا حصہ مراد ہے۔ (۳) ممکن ہے کہ مسح کرتے وقت نچلا حصہ بائیں ہاتھ سے پکڑا ہو جسے دیکھنے والے نے مسح سمجھا۔ (بذل. معارف. نصب الرایة. تلخیص الحبیر. المغنی)

باب فی المسح علی الجوربین و النعلین

مسح علی الجوربین میں تین مرفوع حدیثیں مروی ہیں (۱) حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے مروی

ہے توضأ النبی ﷺ و مسح علی الجوربین و النعلین (ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجۃ) گو ترمذیؒ نے اسے حسن صحیح لکھا ہے مگر اکثر محققین کے ہاں یہ ضعیف ہے۔ امام ترمذیؒ کو تصحیح و تحسین میں متساہل قرار دیا جاتا ہے۔ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں اتفق الحفاظ علی تضعیفه و لا یقبل قول الترمذی "انه حسن صحیح" (شرح المهذب ص۵۰۰ ج۱) حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ کی مسح علی الخفین کی حدیث ساٹھ سندوں سے مروی ہے۔ ان میں سے صرف ایک سند میں مسح علی الجوربین کا ذکر ہے لہذا یہ منکر ہے امام مسلمؒ فرماتے ہیں لا نترك ظاهر القرآن بمثل ابی قبیس و هزیل۔ یہ دونوں حدیث جوربین کے راوی ہیں۔ (۲) حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ان رسول الله ﷺ مسح علی جوربیه و نعلیه (ابوداؤد. ابن ماجة. طحاوی) یہ بھی ضعیف ہے خود امام ابوداؤد فرماتے ہیں لیس بالمتصل و لا بالقوی. (۳) حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کان رسول الله ﷺ یمسح علی الخفین و الجوربین (طبرانی. ضعیف) یہ مرفوع احادیث گو ضعیف ہیں۔ مگر تعدد طرق کی وجہ سے حجت ہیں۔ نیز بہت سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے بھی مسح علی الجوربین ثابت ہے۔ جیسے حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابن عباس، ابومسعود، براء، انس، سہل، عمرو بن حریث، عمار، ابن عمر، بلال، عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہم (ابوداؤد و تهذیب لابن القیم) اس لئے ائمہ اربعہؒ کے ہاں مسح جوربین چند قیود و شروط کے ساتھ جائز ہے۔

مسئله: جوربین ثخین (موٹی) ہوں اور مجلد یا منعل بھی ہوں تو باتفاق ائمہ اربعہؒ ان پر مسح جائز ہے۔

مجلد: وہ ہیں جن کے اوپر، نیچے دونوں طرف چمڑا چڑھا ہوا ہو۔

منعل: باب افعال یا تفعیل سے وہ ہیں جن کے صرف تلوے میں چمڑا لگا ہوا ہو۔

مسئله: اگر صرف ثخین ہوں، منعل یا مجلد نہ ہوں تو ائمہ ثلثہؒ و صاحبینؒ کے ہاں مسح جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں ناجائز ہے۔ بعد میں وفات سے چند روز پہلے آپ نے رجوع فرما لیا قال صاحب الهدایۃؒ و علیه الفتوی. تو یہ مسئلہ بھی ائمہ اربعہؒ کا اجماعی مسئلہ ہوا۔

مسئله: اگر جوربین رقیق ہوں۔ مجلد یا منعل بھی نہ ہوں تو باتفاق ائمہ اربعہؒ ان پر مسح ناجائز ہے۔

تنبیه: آج کل غیر مقلد حضرات مطلقاً جواز مسح کے قائل ہیں۔ ان کا یہ عندیہ اور عمل خلاف اجماع ہے اور باطل ہے۔ بعض علماء اہل حدیث نے بھی اس کو غلط قرار دیا ہے۔ علامہ عبد الرحمٰن مبارکپوریؒ نے جمہور کے مسلک کو ترجیح دی ہے۔ بلکہ اہل حدیث کے رہنما علامہ شمس الحقؒ نے غایۃ المقصود شرح

ابوداؤد میں ثخانت کے ساتھ مجلد ہونے کو جواز مسح کے لئے ضروری قرار دیا ہے (تحفة الاحوذی شرح ترمذی ص۱۰۴ ج۱)

تنبیه: احادیث میں الجوربین کا لفظ مطلق ہے مگر ائمہ اربعہؒ کے ہاں ثخانت۔ تجلید۔ تنعیل کی شرط ضروری ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید میں اصلی حکم غسل رجلین کا ہے۔ یہ قطعی دلیل ہے۔ مسح علی الخفین متواتر احادیث سے ثابت ہے یہ بھی قطعی دلیل ہے۔ قطعی دلیل، قطعی دلیل کے لئے مخصص ہوسکتی ہے مسح جوربین کی حدیثیں ضعیف بھی ہیں اور خبر واحد بھی۔ جن سے کتاب اللہ کی تقیید جائز نہیں ہے۔ ہاں ثخین۔ مجلد۔ منعل خف کے حکم میں ہیں تو مسح علی الخفین کے تحت ان پر مسح جائز قرار پایا۔ رقیق جوربین نہ خف ہیں نہ خف کے حکم میں ہیں اس لئے ان پر مسح جائز نہیں۔ والنعلین نعل کے معنی ہیں چپل نہ کہ جوتا۔ مسح علی النعلین کسی کے ہاں بھی جائز نہیں اس لئے یہ قابل توجیہ ہے۔

توجیه (۱): واو بھی مع ہے اصل مسح جوربین پر تھا۔ نعلین نہیں اتارے گئے تو گویا بالتبع نعلین پر مسح ہو گیا قاله الطحاویؒ و الخطابیؒ و الطیبیؒ۔ (۲) النعلین بمعنی المنعلین ہے عطف تفسیری ہے یعنی جوربین پر مسح کیا جو منعل تھے قاله الشیخ ابو الولید استاذ البیهقی۔ (۳) وضو علی الوضو پر محمول ہے جس میں ناقص وضو بھی جائز ہوتا ہے۔ قاله ابن حبان و ابن خزیمة۔ (بذل ص۹۷ ج۱، معارف ص۳۴۶ ج۱، البنایة ص۴۲۵ ج۱، شرح المهذب ص۵۰۰ ج۱، المغنی ص۲۹۹ ج۱)

باب فی المسح علی الجوربین و العمامة

مسئله: ائمہ ثلثہ کے ہاں مسح رأس کے لئے صرف عمامہ پر مسح کرنا کافی نہیں۔ امام احمدؒ کے ہاں کافی ہے۔

ائمه ثلثه کی دلیل (۱): قوله تعالی و امسحوا برؤسکم (مائدة) اس قطعی نص کا مقتضیٰ یہ ہے کہ براہ راست سر پر مسح کرنا فرض ہے۔ عمامہ سر نہیں ہے۔ (۲) مسح رأس کی احادیث بھی متواتر ہیں ان کا مقتضیٰ بھی وہی ہے جو آیت کریمہ کا ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل (۱): حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے توضأ النبی صلی اللہ علیہ وسلم و مسح علی الخفین و العمامة (ترمذی) یہ حدیث مسلم میں ان الفاظ سے مروی ہے فمسح بنا صیته و علی العمامة و علی الخفین. ترمذی میں اختصار ہے۔ (۲) عن عمرو بن امیة رضی اللہ عنہ قال رأیت

النبی ﷺ یمسح علی عمامته و خفیه (بخاری) (۳) عن ثوبان رضی اللہ عنہ قال بعث رسول الله ﷺ سریة فاصابهم البرد فلما قدموا علی رسول الله ﷺ امرهم ان یمسحوا علی العصائب و التساخین (ابوداؤد) عصائبؔ سے مراد عمائم اور تساخین سے مراد خفاف ہیں۔ نیز اور بھی متعدد احادیث میں مسح عمامہ کا ذکر ہے۔ مثلاً حضرت مغیرہ و حضرت بلال کی مرفوع احادیث مسلم و ابوداؤد میں، حضرت سلمان کی حدیث مسند احمد میں، حضرت ابو امامہ کی حدیث طبرانی میں ہے و غیر ذلك.

جواب: معارف السنن ص۳۵۴ ج۱ و ما بعدہ میں دس توجیہات مذکور ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں (۱) مسح عمامہ کی احادیث خبر واحد ہیں۔ نص قرآنی اور متواتر احادیث کے مقابلہ میں مرجوح ہیں۔ علامہ خطابی شافعیؒ معالم السنن میں لکھتے ہیں و الاصل ان الله تعالی فرض مسح الرأس و الحدیث محتمل للتاویل فلا یترك الیقین بالمحتمل. (۲) حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت مختلف الفاظ سے مروی ہے واقعہ ایک ہے جو غزوہ تبوک کے سفر میں پیش آیا۔ صحیح مسلم باب المسح علی الخفین ص۱۳۲ ج۱ و ما بعدہ میں یہ روایت ان الفاظ سے مروی ہے۔ و مسح رأسه و مسح علی خفیه. عمامہ کا ذکر نہیں۔ دوسری روایت میں ہے و مسح براسه ہے، عمامہ کا ذکر نہیں۔ تیسری میں ہے و مسح بناصیته و علی العمامة. ناصیہ اور عمامہ دونوں کا ذکر ہے چوتھی میں و مقدم رأسه و علی عمامته ہے۔ ناصیۃ کی بجائے مقدم راسہ ہے۔ پانچویں میں ہے بنا صیته و علی العمامة. چھٹی میں ہے علی الخفین و الخمار. مسلم شریف کی یہ خصوصیت ہے کہ اس میں حدیث کے تمام الفاظ وطرق ایک ہی جگہ جمع کر دیئے جاتے ہیں جس سے سند اور حدیث کے معنی کی حقیقت روشن ہو کر سامنے آ جاتی ہے۔ تو ان روایات سے معلوم ہوتا ہے ناصیہ کے ساتھ عمامہ کا مسح کیا گیا۔ ناصیہ کے مسح سے فرض ادا ہو گیا عمامہ کا مسح استیعاب کی غرض سے کیا گیا۔ صرف عمامہ کا مسح نہیں کیا گیا۔ جس روایت میں صرف مسح عمامہ کا ذکر ہے تو وہ راوی کا اختصار ہے (۳) سر پر عمامہ کے رہتے ہوئے ناصیہ کا مسح کیا گیا جیسا کہ ابوداؤد ص۲۱ ج۱ کی روایت میں ہے فا دخل یده من تحت العمامة فمسح مقدم راسه فلم ینقض العمامة. (۴) حالت عذر پر محمول ہے۔ شدید سردی میں ایسا کرنا جائز ہے۔ (۵) امام محمدؒ فرماتے ہیں بلغنا ان المسح علی العمامة کان فترك (مؤطا باب المسح علی العمامة ص۷۱) لہذا یہ منسوخ ہے۔ (۶) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں یہ وضوعلی الوضو پر محمول ہے۔ اس میں ناقص وضو بھی جائز ہوتا ہے۔ حضرت علی نے وضو بناتے ہوئے پانی کا چلو لیا۔ فمسح به وجهه و ذراعیه و

راسه و رجليه پھر فرمایا و هذا وضوء من لم يحدث (نسائی صفة الوضوء من غير حدث ص۳۲ ج۱)۔
(۷) عمامہ بہت باریک ہو کہ پانی کی تری سر کو لگ جائے تو عمامہ پر مسح درست ہے۔ حضرت بلال کی حدیث میں الخمار کا لفظ اسی کی طرف مشیر ہے۔ آپ ﷺ بعض اوقات تیل لگا کر رومال باندھ لیتے ممکن ہے کہ یہاں خمار سے وہی باریک رومال مراد ہو۔

فائدہ: آنحضرت ﷺ کا عمامہ مبارک عام حالات میں تین ذراع اور صلوات خمسہ میں سات ذراع۔ جمعہ و عیدین میں بارہ ذراع کا تھا۔ بعض نے چھ ذراع بھی لکھا ہے۔ (عرف الشذی ص۳۰ ج۱، معارف السنن ص۳۵۸ ج۱، فتح الملهم ص۴۳۴ ج۱، بذل ص۸۷ ج۱، الكوكب ص۶۳ ج۱، المغنی ص۳۰۷ ج۱، شرح المهذب ص۴۰۶ ج۱، حقائق السنن ص۴۳۰ ج۱)۔

باب هل تنقض المرأة شعرها عند الغسل

مسئله: ائمہ ثلثہؒ کے ہاں غسل جنابت میں مرد و عورت کا حکم یکساں ہے۔ نقض ضفائر لازم نہیں۔ بالوں کی جڑوں تک پانی پہنچانا لازم ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں فرق ہے عورت پر نقض لازم نہیں مرد پر لازم ہے۔

حنیفہ کی دلیل (۱): حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے فقال ﷺ اما الرجل فلينشر راسه فليغسله حتى يبلغ اصول الشعر اما المرأة فلا عليها ان لا تنقضه لتغرف عليها ثلاث غرفات بكفيها (ابوداؤد ص۳۸ ج۱، باب فی المرأة هل تنقض شعرها عند الغسل) (۲) عن ام سلمة رضى الله تعالىٰ عنها قالت قلت يا رسول الله انى امرأة اشد ضفر رأسى افا نقضه لغسل الجنابة قال لا الحديث (اخرجه الجماعة الا البخارى) نیز عورت کے لئے ہر غسل میں نقض ضفائر سے حرج لازم آتا ہے جو شرعاً مدفوع ہے۔ و ما جعل عليكم فى الدين من حرج (الحج) مرد کے لئے کوئی حرج نہیں کیونکہ وہ حلق کرا سکتا ہے عورت حلق نہیں کرا سکتی۔ (بذل ص۱۵۴ ج۱، معارف ص۳۶۵ ج۱)

باب اذا التقى الختانان وجب الغسل

مسئله: خلفاء راشدین، جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعینؒ و ائمہ اربعہؒ کا اس پر اجماع ہے کہ اکسال (جماع بلا

انزال) سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔ بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اختلاف تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس مسئلہ کی تحقیق فرمائی۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا اور پھر اعلان کیا کہ اس کے بعد جو شخص اس کے خلاف کرے گا اسے سخت سزا ملے گی (طحاوی)۔ داؤد ظاہریؒ کے ہاں وجوب غسل کے لئے انزال شرط ہے۔ امام بخاریؒ صحیح بخاری ص۴۳ ج۱ پر اس مسئلہ کی بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں و الغسل احوط پھر فرمایا ھذا اجود و اوکد. پھر فرمایا و الماء انقیٰ عبادات میں احتیاط واجب ہوتی ہے تو امام بخاریؒ بھی جمہور کے ساتھ ہیں بعض کا یہ شبہ کرنا کہ امام بخاریؒ داؤد ظاہری کے ہمنوا ہیں صحیح نہیں۔ اہل حدیث رہنما شیخ عبد الرحمٰن مبارکپوریؒ لکھتے ہیں لا شك فی ان مذھب الجمھور ھو الحق و الصواب (تحفۃ ص۱۱۱ ج۱)

ائمہ اربعہؒ کی دلیل (۱): عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنھا قالت اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل فعلته انا و رسول اللہ ﷺ فاغتسلنا (ترمذی) و قال الترمذی حسن صحیح (۲) عن ابی بن کعب رضی اللہ عنہ ان الفتیا التی کانوا یفتون ان الماء من الماء کانت رخصة رخصھا رسول اللہ ﷺ فی بدء الاسلام ثم امر بالاغتسال بعد (ابوداؤد) یہی حدیث ترمذی میں مختصر ہے عن ابی بن کعب رضی اللہ عنہ قال انما کان الماء من الماء رخصة فی الاسلام ثم نھی عنھا و قال الترمذی حسن صحیح. (۳) عن ابی ھریرة رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ قال اذا جلس بین شعبھا الاربع ثم جھدھا فقد وجب الغسل (بخاری و مسلم و ابوداؤد و مسند احمد) مسلم و مسند احمد کی روایت میں یہ جملہ بھی ہے و ان لم ینزل. (۴) عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنھا قالت قال رسول اللہ ﷺ اذا جلس بین شعبھا الاربع و مس الختان الختان فقد وجب الغسل (مسلم) (۵) حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں پہلے الماء من الماء کا حکم تھا۔ ثم امرنا رسول اللہ ﷺ بعد ذلك بالغسل (مسند احمد) (۶) عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنھا ان رسول اللہ ﷺ کان یفعل ذلك و لا یغتسل و ذلك قبل فتح مکة ثم اغتسل بعد ذلك (صحیح ابن حبان)

داؤد ظاہریؒ کی دلیل (۱): حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے قال رسول اللہ ﷺ انما الماء من الماء (مسلم. ابو داؤد) اس مضمون کی مرفوع حدیث حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ و حضرت ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ سے بھی صحیحین میں مروی ہے ان کا حاصل یہ ہے کہ اکسال موجب غسل نہیں۔

جواب (۱): مذکورہ احادیث سے منسوخ ہیں بالخصوص حضرت ابی بن کعب، رافع، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی احادیث میں نسخ کی صراحت ہے۔

جواب (۲): حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں **الماء من الماء** احتلام کے بارے میں ہے۔

سوال: مسلم ص۱۵۵ ج۱ میں بروایت ابوسعید خدریؓ حضرت عِتبان رضی اللہ عنہ کے واقعہ میں تصریح ہے کہ آپ ﷺ نے **الماء من الماء** جماع کے بارے میں ارشاد فرمایا۔

جواب (۱): بے شک اس ارشاد کا محل و رود جماع ہے۔ مگر **العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد** قاعدہ کے تحت یہ احتلام کو بھی شامل ہے۔ لہذا بیداری میں جماع کے سلسلہ میں منسوخ ہونے کے باوجود احتلام کے سلسلہ میں یہ حکم باقی ہے۔ (۲) محدث تُورپُشتی حنفیؒ فرماتے ہیں غالباً حضرت ابن عباس تک حضرت عتبان رضی اللہ عنہ کے واقعہ والی مفصل حدیث نہیں پہنچی ہو گی۔ اسلئے بطور احتمال یہ تاویل کی ورنہ تاویل نہ کرتے۔ محدث بنوریؒ فرماتے ہیں پہلا جواب راجح ہے۔ (معارف السنن ص۱۷۱ ج۱، بذل ص۱۳۳ ج۱، او جز ص۱۰۵ ج۱، فتح الملہم ص۴۸۴ ج۱، المغنی ص۲۰۳ ج۱، شرح المہذب ص۱۳۶ ج۱)

باب المنی یصیب الثوب

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں انسان کی منی ناپاک ہے۔ پھر امام ابوحنیفہ کے ہاں یابس میں فرک بھی کافی ہے۔ رطب کا غسل ضروری ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں دونوں کا غسل ضروری ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں منی پاک ہے۔

فریق اول کی دلیل (۱): حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا ارشاد ہے **كنت اغسله من ثوب رسول الله** ﷺ (بخاری و مسلم) غسل پر دوام و استمرار کا بیان ہے۔ وجہ استدلال آگے مذکور ہو گی۔ (۲) حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں **ادنيت لرسول الله** ﷺ **غسله من الجنابة ثم افرغ على فرجه و غسله بشماله ثم ضرب بشماله الارض فدلكه د لكا شديدا** (بخاری و مسلم) دلک شدید نجاست کا قوی قرینہ ہے۔ (۳) **عن ابن عمر قال ذكر عمر بن الخطاب لرسول الله** ﷺ **انه تصيبه الجنابة من الليل فقال له رسول الله** ﷺ **توضأ و اغسل ذكرك ثم نم** (بخاری و مسلم) (۴) **عن عائشة رضی الله تعالىٰ عنها (فی المنی) لو رأيت شيئا غسلته و انی لاحكه من ثوب رسول الله** ﷺ **يابسا بظفری** (مسلم) (۵) **عن معاوية انه سأل اخته ام**

حبیبة زوج النبی ﷺ هل کان یصلی فی الثوب الذی یجامعها فیه فقالت نعم اذا لم یر فیه اذیً (ابوداؤد. نسائی. مؤطا مالك بسند صحیح) اذی کا لفظ نجس پر بھی بولا جاتا ہے۔ قرآن مجید میں حیض پر اذی کا لفظ بولا گیا ہے قل هو اذیً (بقرة) (٦) عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها قالت کنت افرك المنی من ثوب رسول الله ﷺ اذا کان یا بسا و اغسله اذا کان رطبا (طحاوی. دارقطنی. بیهقی سند صحیح) (۷) عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها کان رسول الله ﷺ یامرنا بحته (منتقی ابن الجارود سند صحیح) (۸) حضرت عمرؓ کا منی کے بارے میں ارشاد ہے ان کان رطبا فاغسله و ان کان یا بسا فا حککه (مصنف ابن ابی شیبة، سند صحیح) موطا مالک میں حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد ہے اغسل ما رأیت. (۹) عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها قالت فی المنی اذا اصاب الثوب اذا رأیته فاغسله (طحاوی. سند صحیح) (۱۰) عن ابی هریرة انه قال فی المنی یصیب الثوب ان رأیته فاغسله و الا فاغسل الثوب کله (طحاوی. سند صحیح) (۱۱) سئل جابر عن الرجل الذی یصلی فی الثوب الذی یجامع فیه اهله قال صل فیه الا ان تری فیه شیئا فتغسله (طحاوی. سند حسن) (۱۲) سئل انسؓ عن قطیفة اصابتها جنابة لا یدری این موضعها قال اغسلها (طحاوی، سند صحیح) وجہ استدلال یہ ہے کہ ذخیرہ احادیث میں ہمیشہ ازالۂ منی کا ذکر ملتا ہے۔ آپ ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے کسی ایک وقت یا ایک مقام پر منی کا باقی رکھنا ثابت نہیں ہے اگر منی پاک ہوتی تو بیان جواز کے لئے ایک آدھ مرتبہ اس کا باقی رکھنا مذکور ہوتا۔ علامہ شوکانیؒ باوجود اہل ظاہر ہونے کے لکھتے ہیں۔ ان التعبد بالازالة غسلا او مسحا او فرکا او حتا او سلتا او حکا ثابت و لا معنی لکون الشئ نجسا الا انه مامور بازالته بما احال علیه الشارع فالصواب ان المنی نجس یجوز تطهیره باحد الامور الواردة (نیل الاوطار) شیخ عبد الرحمن مبارکپوریؒ اس پر لکھتے ہیں کلام الشوکانی فی هذا حسن جید (تحفة الاحوذی ص۱۱۴ ج۱)

فریق ثانی کی دلیل (۱): عن ابن عباس قال سئل النبی ﷺ عن المنی یصیب الثوب فقال انما هو بمنزلة المخاط و البزاق و انما یکفیك ان تمسحه بخرقة او باذخرة (دارقطنی. طبرانی کبیر)

جواب (۱): اس کے مرفوع بیان کرنے میں شریک متفرد ہے۔ ثقات اس کو موقوف بیان کرتے ہیں۔ جیسے وکیع دارقطنی میں، عمرو بن دینار وسعید بن جبیر طحاوی میں۔ ابن جریج بیہقی میں۔ محدث بیہقی شافعیؒ

فرماتے ہیں و لا یصح رفعه (سنن بیهقی) تو مرفوع احادیث کے مقابلہ میں موقوف حجت نہیں ہے۔
(۲) تشبیہ طہارت میں نہیں بلکہ لزوجت میں ہے یہ تاویل ضروری ہے تاکہ صحیح مرفوعات سے ٹکراؤ نہ ہو۔
دلیل (۲): عن عبد الله بن عبید الله عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها کانت تسلت المنی من ثوبه ﷺ بعرق الاذخر ثم یصلی فیه و تحکه من ثوبه یابسا ثم یصلی فیه (ابن خزیمه. مسند احمد. بیهقی) اس حدیث سے رطب منی کا پونچھنا ثابت ہوا اگر نجس ہوتی تو دھونا لازم ہوتا۔
جواب: یہ روایت منقطع ہے عبدللہ بن عبید اللہ کا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے سماع ثابت نہیں۔ (الجوهر النقی علی البیهقی ص۲۰۲ ج۱)
دلیل (۳): متعدد احادیث میں فرک منی کا ذکر ہے۔ اگر نجس ہوتی تو غسل لازم ہوتا۔
جواب: تطہیر کا طریقہ غسل میں منحصر نہیں ہے۔ فرک بھی شرعاً تطہیر کا ایک طریقہ ہے۔ احادیث میں دم حیض کے لئے فرک کا لفظ آیا ہے۔ جب کہ دم حیض بالاتفاق نجس ہے۔ نجس جوتا۔ موزہ مٹی پر رگڑنے سے پاک ہو جاتے ہیں۔ تلوار۔ چھری وغیرہ پونچھنے سے پاک ہو جاتے ہیں۔ ابوداؤد ص۶۱ ج۱ میں مرفوع حدیث ہے اذا و طئ الاذی بخفیه فطهور هما التراب۔ طحاوی میں مرفوع حدیث ہے۔ اذا وطئ احدکم الاذی بخفیه او نعلیه فطهور هما التراب اذی سے مراد نجاست ہے۔
دلیل (٤): منی پر قرآن مجید میں ماء کا لفظ بولا گیا ہے۔ جو پاک ہے و هو الذی خلق من الماء بشرا (الفرقان)
جواب: حیوان کی منی پر بھی ماء کا لفظ بولا گیا ہے ۔ حالانکہ حیوان کی منی بالاتفاق نجس ہے۔ و الله خلق کل دابة من ماء (النور) نیز قرآن مجید میں منی پر ماء مھین کا اطلاق آیا ہے۔ جو نجاست کی طرف مشیر ہے۔ الم نخلقکم من ماء مهین (المرسلات) من ماء مهین (الم السجدة)
دلیل (۵): منی انبیاء علیہم السلام کا مادہ ہے تو پاک کا مادہ پاک ہونا چاہئے۔
جواب (۱): منی فرعون وغیرہ ناپاک کفار کا مادہ ہے۔ تو ناپاک ہونا چاہئے۔
جواب(۲): علقہ بھی انبیاء علیہم السلام کا مادہ ہے۔ ثم خلقنا النطفة علقة الآیة (مؤمنون) حالانکہ علقہ بالاتفاق نجس ہے۔ دراصل جب تک نجاست اپنے مقر و محل فطری میں رہتی ہے اس پر شرعاً نجاست کا حکم نہیں لگتا۔ جیسے نمازی کے بدن میں خون۔ بول و براز وغیرہ۔
تنبیه: ایسے مسائل میں قیاسات سے استدلال درست نہیں ہے۔ علامہ نووی شافعیؒ فرماتے ہیں و

ذکر اصحابنا اقیسة و مناسبات کثیرة غیر طائلة و لا نرتضیها و لا نستحل الاستدلال بها و لا نسمح بتضییع الوقت فی کتابتها (شرح المهذب ص۵۵۵ج۲، عینی شرح بخاری ص۱۴۴ج۳، بذل المجهود ص۱۲۸ج۱، معارف ص۳۸۳ج۱، او جز المسالك ص۱۶۴ج۱، فتح الملهم ص۴۵۲ج۱)

باب فی الجنب ینام قبل ان یتوضأ

مسئله: وہ امور جن کے لئے طہارت شرط نہیں ہے اور ان کا عام ضروریات زندگی سے خاص تعلق ہے جیسے کھانا پینا، سونا، بیوی سے صحبت کرنا وغیرہ تو ان میں جنبی کے لئے چار صورتیں جائز ہیں۔ (۱) سب سے افضل یہ ہے کہ فوراً غسل کر کے ضروریات پوری کرے۔ (۲) اس کے بعد وضو کا درجہ ہے۔ (۳) اس کے بعد صرف استنجا پر اکتفا کرے۔ (۴) آخری درجہ یہ ہے کہ بدوں غسل، وضو و استنجا کے یہ ضروریات پوری کرے۔

مسئله: ائمہ اربعہؒ کے ہاں غیر مشروط الطہارت امور میں جنبی کے لئے وضو مستحب ہے۔ جیسے کھانا پینا وغیرہ۔ اہل ظاہر کے ہاں واجب ہے۔

جمهور کی دلیل (۱): حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے کان النبی ﷺ ینام و هو جنب و لا یمس ماء (ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجة) اس سے بظاہر غسل و وضو دونوں کی نفی ہو رہی ہے۔ (۲) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے قال ﷺ انما امرت بالوضوء اذا قمت الی الصلوٰة (سنن اربعة) (۳) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ انه سال النبی ﷺ اینام احدنا و هو جنب قال نعم و یتوضأ ان شاء (صحیح ابن حبان و صحیح ابن خزیمة) (۴) عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها کان رسول الله ﷺ یصیب من اهله ثم ینام و لا یمس ماء (مؤطا محمد) قال البیهقی و النووی حدیث صحیح.

اهل ظاهر کی دلیل (۱): عن عمر رضی اللہ عنہ انه سأل النبی ﷺ اینام احدنا و هو جنب قال نعم اذا توضأ (ترمذی) اذا توضأ شرطیت پر دال ہے۔

جواب: ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں و یتوضأ ان شاء وجوب اور شرطیت کی نفی پر دال ہے لہٰذا اذا توضأ استحباب پر محمول ہے۔

دلیل (۲): متعدد احادیث میں وضو کا حکم امر کے صیغے سے ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں ہے **توضأ و اغسل ذکرك ثم نم** (ابوداؤد) حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث میں ہے **فلیتوضأ** (مسلم. ابوداؤد)۔ صحیحین کی ایک روایت میں ہے **لیتوضأ ثم لینم**، صحیحین کی دوسری روایت میں ہے **توضأ و اغسل ذکرك.**

جواب: مذکورہ احادیث کے قرینہ سے یہ امر استحباب پر محمول ہے۔

باب التیمم للجنب

قوله تعالی او لٰمستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا الآیة.

تیمّم للوضو کا مسئلہ اجماعی مسئلہ ہے جو **اوجاء احد منکم من الغائط الآیة** سے ثابت ہے۔ تیمّم لغسل الجنابت کا مسئلہ بھی اجماعی ہے۔ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف تھا وہ بھی سد ذرائع اور احتیاط کی بنیاد پر تھا جو بعد میں ختم ہو گیا۔ اجماع کی بنیاد درج ذیل دلائل ہیں (۱) آیت وضو ہے **و ان کنتم جنبا فاطهروا ...... فان لم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا** (مائدة) یہ محدث و جنب دونوں کو شامل ہے۔ (۲) حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے جنبی کے لئے تیمّم کی نفی کی تو ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے فرمایا **کیف نصنع بهذه الآیة فلم تجدوا ماء فتیمموا فقال عبد الله لو رخص لهم لا وشکوا اذا برد علیهم الماء ان بتیمموا** (صحیحین) اس سے معلوم ہوا کہ اس پر ابن مسعود رضی اللہ عنہ متفق تھے کہ یہ آیت تیمّم للجنابت کے جواز پر بھی دال ہے۔ صرف احتیاطاً سدباب کی بنا پر منع کرتے تھے کہ لوگ معمولی سردی کے بہانے تیمّم شروع نہ کر دیں۔ (۳) **عن عمار بن یاسر** رضی اللہ عنہ **قال اجنبت فتمعکت فی التراب فاخبرت النبی** صلی اللہ علیہ وسلم **بذلك فقال** صلی اللہ علیہ وسلم **انما کان یکفیك هذا و ضرب بیدیه علی الارض و مسح وجهه و کفیه** (متفق علیه) (۴) حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے عرض کیا یا رسول اللہ **اصابتنی جنابة و لا ماء فقال علیك بالصعید** (صحیحین) (۵) حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنابت کے بارے میں جب کہ پانی نہ ہو فرمایا **الصعید الطیب وضوء المسلم** (ابوداؤد. ترمذی. نسائی. حدیث صحیح).

ابوداؤد ص ۵۲ ج ۱ باب التیمم میں حضرت عمرؓ، و حضرت عمارؓ کا اس مسئلہ پر مذاکرہ منقول ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ پہلے تیمّم للجنابت کے قائل نہیں تھے بعد میں خاموش ہو گئے اور اسے

تسلیم کرلیا۔ حضرت عمار رضی اللہ عنہ سے فرمایا تم اپنی ذمہ داری پر یہ مسئلہ بیان کرو میرا حوالہ نہ دو۔

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں جنس ارض پر تیمّم جائز ہے۔ خواہ وہ مٹی ہو یا ریت وغیرہ ہو۔ جنس ارض وہ ہے جو نہ جلانے سے جلے نہ پگھلانے سے پگھلے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں صرف مٹی پر جائز ہے۔ دوسری چیزوں پر غبار ہو تو ان پر بھی جائز ہے ورنہ نہیں۔

فریق اول کی دلیل (۱): قوله تعالى فتيمموا صعيدا (مائدة) الصعيد وجه الارض ترابا كان او غيره (المصباح) زجاجؒ فرماتے ہیں لا اعلم اختلافا بين اهل اللغة فى ذلك ـ (۲) حضرت ابو ذر کی حدیث مرفوع ہے ان الصعيد الطيب وضوء المسلم (ابوداؤد. ترمذی. نسائی) (۳) حضرت علی۔ ابن عمر، ابو ہریرہ، جابر، ابن عباس، حذیفہ، انس، ابو امامہ، ابو ذر، ان تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے ان النبی ﷺ قال جعلت لى الارض مسجدا و طهورا (بخاری. مسلم. ترمذی) تو جیسے نماز جنس ارض پر جائز ہے۔ مٹی ہو یا نہ ویسے تیمّم بھی جنس ارض پر جائز ہے (۴) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے کہ اہل بادیہ نے آپ ﷺ سے عرض کیا انا نكون بالرمال الاشهر الثلاثة و الاربعة و يكون فينا الجنب و النفساء و الحائض و لسنانجد الماء فقال ﷺ عليكم بالارض (مسند احمد)

فریق ثانی کی دلیل: حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے قال رسول الله ﷺ و جعلت تربتهالنا طهورا (مسلم)

جواب (۱): مذکورہ احادیث کے قرینہ سے تربت کا ذکر تخصیص کے لئے نہیں ہے بلکہ کثرت وجود اور سہولت کی وجہ سے ہے۔ (۲) مذکورہ بالا احادیث پر عمل کرنا راجح ہے کہ وہ تراب وغیر تراب سب کو شامل ہے۔ (معارف ص۴۰۵ ج۱، او جز المسالك ص۱۲۹ ج۱، لامع الدراری ص۳۰۶ ج۲، الکوکب ص۷۳ ج۱، شرح المهذب ص۲۰۷ ج۲)

باب فى المستحاضة

قوله تعالى. و يسئلونك عن المحيض الآية.

عورت کے رحم سے نکلنے والا خون تین قسم ہے۔ (۱) حیض۔ (۲) نفاس۔ (۳) استحاضہ۔ دمِ حیض سارے بدن کا فضلہ (جوہر) ہے جو رحم عورت میں جمع ہوتا ہے۔ جب نطفہ رحم میں قرار پکڑتا ہے تو اس

نطفہ سے جنین کی ہڈیاں بنتی ہیں۔ اور دم حیض کے اجزاء اصلیہ سے جنین کا گوشت پوست تیار ہوتا ہے۔ جب جنین میں روح ڈالی جاتی ہے تو حیض کے اجزاء اصلیہ باقی فضلۂ دم سے چھن کر ناف کے ذریعہ جنین کی خوراک بنتے ہیں اور باقی فضلہ جو رحم میں رہ جاتا ہے۔ ولادتِ جنین کے بعد نفاس کی صورت میں خارج ہوتا ہے۔ جنین کے تخلیقی عمل میں منی کے بعد حیض کا دوسرا درجہ ہے۔ حیض و نفاس دونوں دم فضلہ ہیں جو قعر رحم سے خارج ہوتے ہیں۔ استحاضہ دم اصلی ہے عاذل رگ کا خون ہے جو رحم کے منہ پر ہوتی ہے۔ اس لئے یہ خون بھی رحم کے راستہ سے خارج ہوتا ہے۔ حیض و نفاس کا خون دم فضلہ ہے اس کا بدن سے خارج ہونا صحت کے لئے ضروری ہے۔ اس کی بندش موجب مرض ہے۔ استحاضہ کا خون دوسرے عام خون کی طرح بدن کے نشو ونما میں کام آتا ہے اس کا جزو بدن بننا صحت کے لئے ضروری ہے اور اس کا بدن سے نکلنا مضر ہے جیسا کہ دوسرے عام خون کا بہنا اور بدن سے نکلنا مضر ہے۔ استحاضہ ایک مرض اور عذر ہے مستحاضہ معذور کے حکم میں ہے (حقائق السنن ص۴۷۸ ج۱ مع تصرف ما) **الحیض فی اللغة السیلان یقال حاض الوادی ای سال. و فی الشرع دم ینفضه رحم امرأة بالغة من غیر داء. و النفاس دم خارج عقیب خروج ولد. و الاستحاضة لغة سیلان الدم فی غیر اوقاته المعتادة و فی الشرع دم یسیل من العاذل من امرأة لداء بها (معارف السنن)** حیض و استحاضہ کے احکام بہت زیادہ ہیں۔ خصوصاً متحیرہ کے احکام تو حیران کن ہیں۔ حیض کا تعلق بہت سے دینی مسائل سے ہے۔ جیسے طہارت۔ صلوٰۃ۔ صوم۔ قراءت قرآن مجید۔ اعتکاف۔ حج۔ بلوغ۔ وطی۔ طلاق۔ خلع۔ ایلاء۔ عدت۔ استبراء۔ کفارہ قتل وغیرہ۔

بعض علماء کرام نے اس پر مستقل کتابیں لکھی ہیں سب سے پہلے امام محمد حنفیؒ نے اس پر تصنیف فرمائی۔ ابو بکر مالکیؒ نے اس پر پانچ سو ورق لکھے۔ امام نوویؒ شافعیؒ کی شرح المہذب کے دو سو صفحات اس پر مشتمل ہیں۔ قاضی ابو بکر مالکی العارضہ شرح ترمذی میں فرماتے ہیں۔ حیض کے معاملہ میں زمان۔ مکان۔ آب و ہوا۔ عمر وغیرہ کو دخل ہوتا ہے۔ اسی لئے اس کے اوقات بدلتے رہتے ہیں اور اسی وجہ سے علماء کی تحقیقات و فتاوی اپنے اپنے تجربہ۔ علم۔ سماع کی بنا پر مختلف ہوتے ہیں (معارف السنن ص ۴۱۲ ج ۱)

مستحاضہ کے اقسام: اس کی تین قسمیں متفق علیہ ہیں اور وہ یہ ہیں (۱) مبتدئہ۔ کہ ابتداء بلوغ سے دائمی خون جاری ہو جائے۔ (۲) معتادہ جس کی حیض و نفاس میں عادت مقرر ہو پھر استحاضہ شروع

ہو جائے۔ (۳) متحیرہ کہ زمان۔ عدد کے لحاظ سے عادت مقرر نہیں تھی یا مقرر تھی مگر بھول گئی پھر استحاضہ شروع ہو گیا۔ حنفیہ کے ہاں مبتدئہ ہر ماہ کے شروع میں دس دن حیض شمار کرے پھر انقطاعِ حیض کا غسل کر کے ہر نماز وضو سے پڑھتی رہے۔ معتادہ اپنی عادت کے مطابق حیض کے دن گذار کر اختتام حیض کا غسل کرے پھر ہر نماز وضو سے پڑھتی رہے۔ متحیرہ کے احکام میں بہت تفصیل ہے۔ شامی، بحر الرائق وغیرہ میں درج ہے۔ متحیرہ خود بھی حیران ہے علماء بھی حیران ہیں۔ اس کے احکام سب کے لئے حیران کن ہیں۔ علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں اس کا نام متحریہ ہونا چاہئے کہ تحری کر کے ظن غالب پر عمل کرے (سبحان اللہ کیسی عمدہ تعبیر ہے) چوتھی قسم ممیّزہ ہے جو اپنے خون کے رنگ سے حیض و نفاس کا امتیاز کرے۔ اس میں اختلاف ہے۔ حنفیہ کے ہاں تَمْیِیْز بِالْاَلْوَان معتبر نہیں ہے۔ ائمہ ثلثہؒ کے ہاں معتبر ہے۔ الوان کی چھ قسم ہیں **السواد، و الحمرة، و الصفرة، و الخضرة، و الكدرة، و التربية.**

حنفیہ کی دلیل (۱): قوله تعالى قل هو اذى (بقرة) حیض پر اذیٰ کا لفظ بولا گیا ہے۔ جو ہر رنگ کے خون پر صادق آتا ہے۔ **(۲) عن ام سلمة رضى الله تعالىٰ عنها ...... فقال ﷺ لتنظر عدد الليالى و الايام التى كانت تحيضهن من الشهر** (ابوداؤد، دارمی، مؤطا مالك و النسائی معناه) **(۳) عن عدى بن ثابت عن ابيه عن جده ...... قال ﷺ تدع الصلوة ايام اقرائها التى كانت تحيض فيهن** (ترمذی. ابوداؤد) **(۴) عن عائشة رضى الله تعالىٰ عنها ...... قال ﷺ لفاطمة بنت ابى حبيش دعى الصلوة قدر الايام التى كنت تحيضين فيها** (بخاری ص۴۷ ج۱) **(۵) و كن يبعثن الى عائشة رضى الله تعالىٰ عنها بالدِرجَة فيها الكرسف فيه الصفرة فتقول لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء** (بخاری تعلیقا ص۴۶ ج۱، موطا مالك، موطا محمد، مسند عبد الرزاق موصولا) یہ حدیث مرفوع حکمی ہے اس سے معلوم ہوا کہ سفیدی کے ماسوا ہر قسم کا رنگ حیض کا رنگ ہو سکتا ہے۔ **(۶) عن ام عطية رضى الله تعالىٰ عنها قالت كنا لا نعد الكدرة و الصفرة شيئا** (بخاری ص۴۷ ج۱) ابوداؤد میں اس حدیث کے یہ الفاظ ہیں **لا نعد الكدرة و الصفرة بعد الطهر شيئا**۔ اس مرفوع حکمی سے معلوم ہوا کہ طہر کے بعد یعنی زمانہ حیض میں کدرت و صفرت حیض شمار ہوں گے۔ (۷) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے فرمایا جو مستحاضہ تھیں **امكثى قدر ما كانت تحبسك حيضتك** (مسلم

ص۱۵۱ ج۱) (۸) عن ابن عباس عن النبی ﷺ قال اذا کان دما احمر فدینار و ان کان دما اصفر فنصف دینار (ترمذی و دیگر) گو یہ حدیث ضعیف ہے مگر درجہ استشہاد میں پیش کی جا سکتی ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ حیض کے رنگ مختلف ہو سکتے ہیں۔ (۹) نفاس میں بالاتفاق رنگ معتبر نہیں ہے۔ جب کہ نفاس حیض کا بقیہ ہے اور حیض و نفاس کے دیگر احکام یکساں ہیں۔

ائمہ ثلثہؒ کی دلیل (۱): حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش کی راویت ہے **انها کانت تستحاض فقال لها النبی ﷺ اذا کان دم الحیض فانه دم اسود یعرف فاذا کان ذلك فامسکی عن الصلوة** اھ (ابوداؤد، نسائی) ابن حزم ظاہریؒ نے اس کو صحیح کہا ہے۔

جواب (۱): ابوداوَد نے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس کی سند میں اضطراب ہے۔ بعض طرق میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا واقعہ ہے اور بعض میں نہیں ہے۔ نسائی اور بیہقی نے بھی اس کے اضطراب و اعلال کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ابو حاتمؒ نے اس کو منکر۔ ابن القطانؒ نے منقطع۔ طحاویؒ نے ضعیف کہا ہے۔ لہذا مذکورہ صحیح احادیث کے مقابلہ میں مرجوح ہے۔

جواب(۲): آپ ﷺ کو فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا حال وحی سے معلوم ہوا ہوگا تو یہ فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی خصوصیت پر محمول ہے۔

جواب(۳): اس کا محمل یہ ہے کہ تمیز لون عادت کے موافق ہو تو حقیقت میں عادت کا اعتبار ہوا۔

دلیل (۲): اقبال و ادبار والی احادیث کثیرہ ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مرفوع حدیث ہے **فاذا اقبلت الحیضة فاترکی الصلوة** (بخاری)

جواب: اقبال و ادبار والی احادیث میں رنگ اور عادت دونوں کا احتمال ہے لیکن مراد عادت ہے کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث دونوں لفظوں سے مروی ہے بخاری باب الاستحاضة ص۴۴ ج۱ میں ہے **فاذا اقبلت الحیضة فاترکی الصلوة** اور بخاری باب اذا حاضت فی شهر ثلث حیض ص۴۷ ج۱ میں ہے **و لکن دعی الصلوة قدر الایام التی کنت تحیضین فیها.** لہذا اقبال و ادبار والی احادیث سے استدلال درست نہیں ۔ نیز حضرت ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فریق ثانی کے ہاں بھی معتادہ تھیں جب کہ ان کی حدیث میں بھی یہی الفاظ ہیں **فاذا اقبلت الحیضة ...... و اذا ادبرت (صحیح ابو عوانة)** (معارف السنن ص۴۱۴ ج۱، بذل المجهود ص۱۷۳ ج۱، او جز المسالك ص۱۴۱ ج۱)

مسئله: ائمہ ثلثہؒ کے ہاں مستحاضہ پر ہر نماز کے لئے وضو لازم ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں مستحب ہے۔ آپ کے ہاں دم غیر معتاد کا خروج ناقض وضونہیں۔

جمھور کی دلیل: متعدد احادیث میں توضئ لکل صلوۃ امر کا صیغہ وارد ہے جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں ہے جو فاطمہ بنت ابی حبیش رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بارے میں ہے ثم اغتسلی و توضئ لکل صلوۃ (ابوداؤد، ابن ماجۃ)

امام مالکؒ کی دلیل: وہ احادیث ہیں جن میں وضو کا ذکر نہیں ہے۔ جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث فاطمہ بنت قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے متعلق ہے۔ فاذا ادبرت فاغسلی عنك الدم ثم صلی (ابوداؤد).

جواب: ناطق ساکت سے راجح ہے۔

مسئله: امام ابوحنیفہؒ و امام احمدؒ کے ہاں مستحاضہ پر ہر نماز کے وقت وضو لازم ہے پھر اس وضو سے وقت کے اندر فرض۔ نفل۔ ادا۔ قضا سب جائز ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں ہر فرض کے لئے مستقل وضو فرض ہے۔ نفل تبعاً جائز ہے۔

فریق اول کی دلیل (۱): عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان النبی ﷺ قال لفاطمۃ بنت ابی حبیش رضی اللہ تعالیٰ عنہا توضئ لوقت کل صلوۃ (شرح مختصر الطحاوی. المبسوط للسرخی) (۲) روی ابو عبداللہ بن بطۃ بسندہ عن حمنۃ بنت جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان النبی ﷺ امرھا ان تغتسل لوقت کل صلوۃ. و الغسل یغنی عن الوضوء فبطل اشتراطه لکل صلوۃ (معارف ص۳۲۱ ج۱)

امام شافعیؒ کی دلیل: وہ احادیث ہیں جن میں توضئ لکل صلوۃ (ترمذی) یا تتوضأ لکل صلوۃ (ابن ماجۃ. طحاوی) جیسے الفاظ ہیں۔

جواب (۱): لکل صلوۃ محتمل ہے اور لوقت کل صلوۃ مفسر ہے تو محتمل کو مفسر پر محمول کرنا چاہئے۔ الصلوٰۃ سے وقت صلوٰۃ مراد لینا شرعاً وعرفاً مستعمل ہے۔ مرفوع حدیث ہے ان للصلوٰۃ اولا و آخرا آگے اس کی تشریح ہے و ان اول وقت الظهر حین تزول الشمس و ان آخر وقتها حین یدخل وقت العصر (ترمذی) عرف کی مثال آتیك لصلوٰۃ الظهر ای لوقتها. (۲) امام شافعیؒ کے ہاں بھی اس حدیث کا ظاہر متروک ہے اور مؤول ہے کیونکہ ان کے ہاں ایک وضو سے فرض کے ساتھ نفل

جائز ہے تو مؤول محکم کے مقابلہ میں مرجوح ہے۔ (بذل. اوجز. معارف. البنایة ص۴۸۲ ج۱)

مسئله: امام ابوحنیفہؒ و صاحبینؒ کے ہاں حیض کی اقل مدت تین دن رات اور اکثر مدت دس دن رات ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں اقل مدت ایک دن رات اور اکثر مدت پندرہ دن رات ہے۔ ان کے اور اقوال بھی ہیں۔ امام مالکؒ کے ہاں اقل مدت کی حد نہیں ہے۔ ایک لحظہ بھی ہو سکتی ہے اکثر مدت پندرہ دن ہے۔ ان کے اور اقوال بھی ہیں۔

تنبیه: قاضی ابو بکر مالکیؒ مصنف العارضہ شرح الترمذی کے حوالہ سے یہ بات گذر چکی ہے کہ زمان و مکان، آب و ہوا، عمر وغیرہ کو حیض کے امور میں داخل ہے۔ اس میں تبدیلی فطری چیز ہے۔ اس لئے ارباب علم وفتویٰ کے اقوال مختلف ہیں ہر عالم نے اپنے تجربہ، علم۔ عورتوں سے جو کچھ سنا وغیرہ امور کے مطابق فتوی دیا۔ ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد میں اور علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے المغنی میں تقریباً یہی لکھا ہے ابن المنذر شافعیؒ نے بھی علماء کی ایک جماعت سے یہی نقل کیا ہے۔ اس سلسلہ میں قوی شرعی دلائل سے تحدید ثابت نہیں تاہم کسی درجہ میں شرعی دلائل بھی پیش کئے جاتے ہیں۔

حنفیه کی دلیل (۱): حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مرفوع حدیث میں ہے **و لکن دعی الصلوة قدر الایام التی کنت تحیضین فیه** (بخاری ص۴۷ ج۱) (۲) حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مرفوع حدیث ہے **لتنظر عدة اللیالی و الایام** (ابوداؤد. ابن ماجة) متعدد احادیث میں استحاضہ کے بارے میں الایام و اللیالی کے الفاظ آئے ہیں اس پر ابو بکر جصاص حنفیؒ تفسیر احکام القرآن ص۳۴۰ ج۱ میں لکھتے ہیں ایام کا لفظ جمع قلت ہے تین سے دس تک بولا جاتا ہے تین سے کم پر یوم و یومان اور دس سے زائد پر **احد عشر یوما** بولا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ حیض کی کم مدت تین روز اور زائد مدت دس روز ہے۔ اس استدلال پر عرف الشذی ص۶۷، معارف السنن ص۴۳۶ ج۱ میں کلام کیا گیا۔ **فراجع ان شئت۔** (۳) حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے **ان رسول الله ﷺ خطب الناس فوعظهم ثم قال یا معشر النساء تصدقن .... فتمکث احداکن الثلاث و الاربع لاتصلی** (ترمذی ص۸۹ ج۲) یہ اقل مدت حیض پر دال ہے۔ (۴) **عن انس موقوفا قرء المرأة ثلاث. اربع. خمس. ست. سبع. ثمان. تسع. عشر.** (کامل ابن عدی) (۵) **عن انس موقوفا لا یکون الحیض اکثر من عشرة** (الدارقطنی) (۶) **عن عثمان بن العاصؓ موقوفا الحائض اذا جاوزت عشرة ایام فهی بمنزلة المستحاضة تغتسل وتصلی** (دارقطنی) یہ تین آثار حکمی ہیں بلانکیر صالح

للاحتجاج ہیں (معارف ص۴۳۵ ج۱)۔ (۷) عن ابی امامةؓ ان النبی ﷺ قال اقل الحیض ثلاثة و اکثر ما یکون عشرة ایام (طبرانی. دارقطنی. ضعیف) (۸) عن واثلةؓ مرفوعا اقل الحیض ثلاثة ایام و اکثره عشرة ایام (دارقطنی. ضعیف) (۹) عن معاذ بن جبلؓ مرفوعا لا حیض دون ثلاثة ایام ولا حیض فوق عشرة ایام (کامل ابن عدی. ضعیف) (۱۰) عن ابی سعید الخدریؓ مرفوعا اقل الحیض ثلاث و اکثره عشر (العلل المتناهیة لابن الجوزی ضعیف جدا) (۱۱) عن انسؓ مرفوعا الحیض ثلثة ایام و اربعة و خمسة و ستة و سبعة و ثمانیة و تسعة و عشرة (کامل ابن عدی. ضعیف) (۱۲) عن عائشه رضی الله تعالیٰ عنها مرفوعا اکثر الحیض عشر و اقله ثلاث (العلل المتناهیة لابن الجوزیؒ ضعیف جدا) محقق ابن ہمامؒ فرماتے ہیں فهذه عدة احادیث عن النبی ﷺ متعدد الطرق و ذلك یرفع الضعیف الی الحسن و المقدرات الشرعیة مما لا تدرك بالرأی فالموقوف فیها حکمه الرفع بل تسکن بکثرة ما روی فیه عن الصحابة و التابعین الی ان المرفوع مما اجاد فیه ذلك الراوی الضعیف و بالجملة فله اصل فی الشرع بخلاف قولهم اکثره خمسة عشر یوما لم نعلم فیه حدیثا حسنا و لا ضعیفا (فتح القدیر باب الحیض ص۱۶۳ ج۱)

فائده: شافعیہؒ، مالکیہؒ حنبلیہؒ کے ہاں حیض تین دن سے دس دن تک ہوسکتا ہے لہذا یہ مدت گویا متفق علیہ ہوئی۔ اس سے کم وبیش مختلف فیہ ہوئی تو اتفاقی کو اختلافی پر ترجیح دینی چاہئے۔

امام شافعیؒ و امام احمدؒ کی دلیل: روی انه ﷺ قال تمکث احداکن شطر دهرها لا تصلی (کذا فی کتب فقه الشافعیة).

جواب(۱): حافظ ابن حجرؒ شافعیؒ فرماتے ہیں لا اصل له بهذا اللفظ (تلخیص الحبیر ص۱۶۲ ج۱) علامہ نوویؒ شافعیؒ فرماتے ہیں باطل لا اصل له (الخلاصة و شرح المهذب) (۲) بغرض تسلیم شطر کے معنی نصف حقیقی کے نہیں ہیں کیونکہ بچپن حمل ایاس کا زمانہ اس سے قطعاً مستثنیٰ ہے۔ تو نصف تقریبی مراد ہوگا۔وہ دس دن ہیں (معارف السنن ص۴۱۳ ج، البنایة ص۴۳۹ ج۱، عمدة القاری ص۳۰۷ ج۳، شرح المهذب ص۳۸۱ ج۲، المغنی ص۳۲۰ ج۱. نصب الرایة ص۱۹۱ ج۱)

باب ما جاء فی الجنب و الحائض انهما لا یقرآن القرآن

مسئله: امام ابو حنیفہؒ امام شافعیؒ امام احمدؒ کے ہاں جنبی و حائضہ کے لئے قرآن پڑھنا منع ہے امام مالکؒ کی ایک روایت میں جائز ہے۔ امام بخاریؒ داوٗد ظاہریؒ مطلقا جواز کے قائل ہیں۔

منع کی دلیل (۱): عن ابن عمر عن النبی ﷺ لا تقرأ الحائض و لا الجنب شیئا من القرآن (ترمذی ابن ماجة) گو یہ حدیث ضعیف ہے لیکن دوسری روایات سے مؤید ہے۔ (۲) عن علیؓ قال کان رسول اللہ ﷺ یقرئنا القرآن علی کل حال ما لم یکن جنبا. (ترمذی. ابوداؤد، ابن ماجة) و قال الترمذی حسن صحیح، ابن حبان. ابن السکن نے بھی اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں و ضعف بعضهم بعض رواته و الحق انه من قبیل الحسن یصلح للحجة (فتح الباری ص۳۴۸ ج۱) (۳) عن جابرؓ مرفوعا و موقوفا لا یقرأ الحائض و لا الجنب و لا النفساء القرآن (دارقطنی. ضعیف) (۴) عن عبد اللہ بن رواحةؓ ان رسول اللہ ﷺ نهی ان یقرأ احدنا القرآن وهو جنب (دارقطنی. ضعیف)

جواز کی دلیل: عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنها قالت کان رسول اللہ ﷺ یذکر اللہ علی کل احیانه (بخاری و مسلم) قرآن مجید بھی ذکر ہے انا نحن نزلنا الذکر، الآیة اور کل احیان میں وقت جنابت بھی داخل ہے۔

جواب: مذکورہ احادیث کے قرینہ سے ذکر سے مراد قرآن مجید کے ما سوا ہے۔

فائده: ما دون الآیة میں حنفیہ کی روایات مختلف ہیں امام کرخیؒ کی روایت میں منع ہے۔ عام مشائخ احناف کا یہی مسلک ہے۔ طحاویؒ کی روایت میں جائز ہے۔ بعض نے اس کو ترجیح دی ہے۔ پھر ممانعت بصورت تلاوت ہے اور بہ نیت دعا و ثنا جائز ہے۔ جیسے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھنا یا سواری کی دعا سبحان الذی سخر لنا هذا و ما کنا له مقرنین وغیرہ اصح روایت میں یہ جائز ہے۔ (معارف. البنایة. لامع الدراری. عمدة القاری. فتح الباری)

باب فی مباشرة الحائض

قوله تعالی فاعتزلوا النساء فی المحیض

مسئله: حیض کی حالت میں جماع بالاتفاق حرام ہے۔ ناف سے اوپر گھٹنے سے نیچے استمتاع بالاتفاق جائز ہے۔ جماع کے سوا ما تحت الازار میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ کے ہاں امام شافعیؒ کے اصح قول میں ناجائز ہے۔ امام احمدؒ کے ہاں جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ جمہور کے ساتھ ہیں۔ امام محمدؒ امام احمد کے ساتھ ہیں۔

منع کی دلیل(۱): قوله تعالی فاعتزلوا النساء فی المحیض و لا تقربو هن (بقرة) پہلے جملہ سے جماع اوردوسرے جملہ سے اس کا قرب مراد ہے۔ درج ذیل احادیث اس کی تفسیر ہیں۔ (۲) عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها قالت کان رسول الله ﷺ اذا حضت یأمرنی ان اتزر ثم یباشرنی (بخاری و مسلم. ترمذی و دیگر) (۳) عن عبدالله بن سعدؓ انه سأل رسول الله ﷺ ما یحل لی من امرأتی وهی حائض قال لك ما فوق الازار (ابوداؤد مسند احمد) (۴) عن میمونةؓ کان رسول الله ﷺ یباشر نسائه. وهن حیض (مسلم) اس مضمون کی حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے بھی ابوداؤد ص۴۰ ج۱ میں مروی ہے۔ (۵) عن عمر بن الخطابؓ قال سألت رسول الله ﷺ ما یحل للرجل من امرأته قال ما فوق الازار (مسند ابویعلی) قال الهیثمی رجاله رجال الصحیح. (۶) عن زید بن اسلم ان رجلا سأل رسول الله ﷺ فقال ما یحل لی من امرأتی وهی حائض فقال له رسول الله ﷺ تشد علیها ازارها ثم شانك باعلاها (موطا مالك و الدارمی مرسلا). یہ سب حدیثیں صحیح ہیں۔ (۷) عن معاذ بن جبلؓ قال سألت رسول الله ﷺ عما یحل للرجل من امرأته فقال ما فوق الازار (ابوداؤد. ضعیف)

امام احمدؒ کی دلیل: حضرت انسؓ کی طویل مرفوع حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے حائضہ سے انتفاع کے بارے میں ایک سوال کے جواب میں فرمایا اصنعوا کل شیئ الا النکاح (مسلم ص۱۴۳ ج۱ ابوداؤد و دیگر) النکاح سے مراد جماع ہے تو جماع کے سوا ما تحت الازار بھی ہے اور کل شی میں داخل ہے۔

جواب (۱): مذکورہ نصوص صریحہ کے قرینہ سے مافوق الازار مراد ہے (۲) محرم راجح ہے (فتح

الملهم ص۴۵۷ ج۱. معارف السنن ص۴۴۹ ج۱. عمدة القاری ص۲۶۶ ج۳)

باب فی الحائض تتناول الشئ من المسجد

مسئله: امام ابو حنیفہؒ امام مالکؒ و جمہور علماء کے ہاں جنبی و حائضہ کے لئے مسجد میں داخل ہونا منع ہے۔خواہ عبور کے لئے ہو یا مکث کیلئے۔امام شافعیؒ کے ہاں دخول اور عبور جائز ہے مکث منع ہے۔امام احمدؒ کے ہاں جنبی کے لئے عبور جائز ہے وضو کے ساتھ مکث بھی جائز ہے حائضہ کے لئے منع ہے۔ داؤد ظاہریؒ کے ہاں مطلقاً جواز ہے خواہ عبور ہو یا مکث جنبی ہو یا حائضہ۔

جمہور کی دلیل (۱): عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها تقول جاء رسول الله ﷺ ووجوه بیوت اصحابه شارعة فی المسجد فقال وجهوا هذه البیوت عن المسجد ...... فانی لا احل المسجد لحائض ولا جنب (ابوداؤد باب فی الجنب یدخل المسجد) ابوداؤد نے اس پر سکوت کیا ہے ابن خزیمہ نے اسے صحیح کہا ہے ابن القطان نے حسن کہا ہے (تلخیص لابن حجرؒ ص۱۴۰ ج۱) (۲) عن ام سلمة رضی الله تعالیٰ عنها قالت دخل رسول الله ﷺ صرحة هذا المسجد فنادی باعلی صوته لا یحل لجنب و لا لحائض (ابن ماجة باب اجتناب الحائض المسجد. طبرانی) (۳) عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ لعلی رضی اللہ عنہ یا علی لا یحل لاحد ان یجنب (ای یمرجنبا) فی هذا المسجد غیری و غیرك (ترمذی، مناقب علی ص۲۱۴ ج۲) یہ حضرت علی کی خصوصیت تھی۔ (۴) عن المطلبؒ ان النبی ﷺ لم یکن اذن لاحد ان یمر فی المسجد و لا یجلس فیه وهو جنب الا علی بن ابی طالب لان بیته کان فی المسجد (احکام القرآن للقاضی اسماعیل المالکیؒ) قال ابن حجرؒ مرسل قوی.

امام شافعیؒ کی دلیل (۱): قوله تعالیٰ یا ایها الذین آمنوا لا تقربوا الصلوٰة .... و لا جنبا الا عابری سبیل الآیة (النساء) الصلوٰة سے مراد موضع الصلوٰة ہے کیونکہ عبور موضع صلوة میں ممکن ہے نہ کہ خود صلوة میں۔حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس کی یہی تفسیر کی ہے۔ابن عباس رضی اللہ عنہ کا ایک قول بھی یہی ہے۔

جواب: حضرت علی رضی اللہ عنہ وحضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کی یہ تفسیر فرمائی ہے کہ عابری سبیل سے مسافر مراد ہیں۔مطلب یہ ہے کہ جب پانی نہ ہوتو مسافر تیمّم کر کے نماز پڑھیں۔معروف حدیث

ہے کن فی الدنیا کانك غریب او عابر سبیل یعنی مسافر رہ گذر۔ یہ تفسیر پہلی تفسیر سے راجح ہے کیونکہ الصلوٰۃ سے موضع صلوۃ لینا مجاز ہے۔ حقیقت کے امکان کے وقت بدوں قرینہ مجاز لینا درست نہیں۔ نیز حتی تعلموا ما تقولون کا تعلق الصلوٰۃ سے صحیح ہے موضع صلوۃ سے صحیح نہیں یہ دوسرا مرجح قرینہ ہے۔

دلیل (۲): عن زید بن اسلمؒ قال کان اصحاب رسول اللہ ﷺ یمشون فی المسجد وھم جنب (ابن المنذر)

دلیل(۳): عن جابر رضی اللہ عنہ کان احدنا یمر فی المسجد جنبا مجتازا (ابن ابی شیبة. دارمی)

دلیل(٤): قال عطاء بن یسارؒ کان رجال من اصحاب رسول اللہ ﷺ تصیبھم الجنابة فیتوضأون ثم یاتون المسجد فیتحدثون فیه (سنن سعید بن منصور سند جید)

جواب (۱): مرفوع احادیث کے مقابلہ میں موقوف آثار حجت نہیں۔ (۲) محرم مبیح سے راجح ہے اسی میں احتیاط ہے۔

اھل ظاھر کی دلیل: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے ان المسلم لا ینجس (صحیحین)

جواب: نجس العین کی نفی مراد ہے نجاست حکمی تو موجود ہے اسی لئے جنبی کے لئے نماز پڑھنا منع ہے دخول مسجد کی ممانعت بھی نجاست حکمی کی بنا پر ہے۔ (معارف ص۴۵۴ ج۱، البنایة ص۴۰۴ ج۱، عمدة القاری ص۲۲۶ ج۳، البحر الرائق ص۲۰۶ ج۱)

باب ما جاء فی کم تمکث النفساء

مسئله: نفاس کی اقل مدت باتفاق ائمہ اربعہؒ مقرر نہیں ہے۔ اکثر مدت ائمہ ثلثہؒ و جمہور علماء کے ہاں چالیس دن ہے۔ امام شافعیؒ کے مشہور قول میں ساٹھ دن ہے۔ امام شافعیؒ کا ایک قول جمہور کے موافق ہے۔

جمھور کی دلیل(۱): عن ام سلمة رضی اللہ تعالیٰ عنھا قالت کانت النفساء تجلس علی عھد رسول اللہ ﷺ اربعین یوما (ابوداؤد، ترمذی ابن ماجة مسند احمد رواہ الحاکم و قال صحیح الاسناد) حافظ ابن حجرؒ نے بلوغ المرام میں حاکم کی تصحیح نقل کر کے انکار نہیں کیا گویا اس کو تسلیم کرلیا۔

(۲) عن انس رضی اللہ عنہ ان رسول الله ﷺ وقت للنفساء اربعین یوما (ابن ماجة، مسند عبد الرزاق) (۳) عن عثمان بن ابی العاصؓ قال وقت رسول الله ﷺ للنساء فی نفاسهن اربعین یوما (مستدرك حاكم) (۴) عن عبد الله بن عمرو رضی اللہ عنہ قال رسول الله ﷺ تنتظر النساء اربعین لیلة (مستدرك حاكم. دارقطنی) (۵) عن عائشة رضی الله تعالی عنها ان رسول الله ﷺ وقت للنساء فی نفاسهن اربعین لیلة (دارقطنی) (۶) و (۷) عن ابی الدرداء رضی اللہ عنہ و ابی هریرة رضی اللہ عنہ قالا قال رسول الله ﷺ تنتظر النفساء اربعین یوما (کامل ابن عدی) یہ حدیثیں ضعیف ہیں مگر تعدد طرق کی وجہ سے قابل احتجاج ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل: صرف استقراء اور تتبع ہے یا عطاء، شعبی تابعین کے اقوال ہیں جو مرفوعات کے سامنے مرجوح ہیں (معارف. نصب الرایة. البنایة)

باب ما جاء فی التیمم

قوله تعالی فتیمموا صعیدا طیبا الآیة

مسئله: ائمہ ثلثہؒ کے ہاں تیمّم میں دو ضربیں لازم ہیں۔ ایک سے منہ کا مسح کیا جائے دوسری سے ہاتھوں کا مسح کیا جائے امام احمدؒ کے ہاں ایک ضربہ دونوں کے لئے کافی ہے۔

جمہور کی دلیل (۱): عن ابن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعا فضرب ﷺ بیدیه علی الحائط و مسح بهما وجهه ثم ضرب بهما ضربة اخری فمسح ذراعیه (ابوداؤد باب التیمم فی الحضر) (۲) عن عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ ...... انهم تمسحوا مع رسول الله ﷺ بالصعید ...... ثم مسحوا وجوههم مسحة واحدة ثم عادوا فضربوا باکفهم الصعید مرة اخری فمسحوا بایدیهم الی المناکب (ابوداؤد) (۳) حضرت عمار رضی اللہ عنہ سے مروی ہے فضربنا واحدة للوجه ثم ضربة اخری للیدین الی المرفقین (مسند بزار) قال ابن حجرؒ اسناد حسن. (۴) عن جابر رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ التیمم ضربة للوجه و ضربة للذراعین الی المرفقین (دارقطنی، بیهقی، مستدرك حاكم) حاکمؒ اور ذہبیؒ نے اس کو صحیح کہا ہے۔ دارقطنی نے کہا رجاله ثقات۔ (۵) عن جابر رضی اللہ عنہ انی تمعکت فی التراب فقال رسول الله ﷺ اضرب هکذا و ضرب بیدیه الارض فمسح وجهه ثم ضرب بیدیه الی المرفقین (مستدرك حاكم. دارقطنی. بیهقی) و قال الحاكم اسناده

صحیح. (۶) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ ﷺ التیمم ضربتان ضربة للوجه و ضربة لليدين الى المرفقين (حاکم. دارقطنی. ابن عدی) (۷) عن عائشة رضی اللہ تعالی عنها مرفوعا التيمم ضربتان ضربة للوجه و ضربة لليدين الى المرفقين (مسند بزار) (۸) عن اسلع رضی اللہ عنہ قال ارانی رسول اللہ ﷺ كيف امسح فضرب بكفيه الارض رفعهما لوجهه ثم ضرب ضربة اخرى فمسح ذراعيه (دارقطنی، بیہقی، طبرانی) (۹) عن ابی هريرة رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ ﷺ عليكم بالارض ثم ضرب بيده الارض لوجهه ضربة واحدة ثم ضرب ضربة اخرى فمسح بها على يديه الى المرفقين (مسند احمد. مسند ابو یعلی. طبرانی) (۱۰) قرآن مجید اور قیاس کا مقتضیٰ بھی یہی ہے۔ تیمّم وضو کا بدل ہے۔ وضو میں فاغسلوا وجوهكم و ايديكم الى المرافق کے تحت وجہ اور یدین کے لئے الگ الگ غسلہ ہے۔ تیمّم میں فامسحوا بوجوهم و ايديكم منه کے تحت وجہ اور یدین کے لئے الگ الگ ضربہ ہونی چاہئے۔

امام احمدؒ کی دلیل (۱): حضرت عمار رضی اللہ عنہ سے مروی ہے فتمعكت فصليت فذكرت للنبی ﷺ فقال انما كان يكفيك هكذا فضرب النبی ﷺ بكفيه الارض و نفخ فيهما ثم مسح بهما وجهه و كفيه (بخاری ص۴۸ ج۱. مسلم. ابوداؤد و دیگر)

جواب: دراصل حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو تیمّم للوضو کا علم پہلے سے تھا لیکن تیمّم للجنابت کی کیفیت معلوم نہیں تھی اس لئے تمعک کیا زمین پر لوٹ پوٹ ہوئے تو آپ ﷺ نے صرف اشارہ فرما دیا کہ جیسے وضو کا تیمّم ہے ویسے غسل کا تیمّم ہے تمعک کی ضرورت نہیں یہ اجمالی تعلیم تھی اس کو مذکورہ بالا مفصل احادیث پر محمول کرنا چاہئے۔ (۲) دیگر متعدد احادیث میں بھی ضربۃ واحدۃ کا ذکر ہے۔

جواب (۱): ضربتین والی روایات میں ثقہ کی زیادت ہے جو محدثین کے اصول کے تحت معتبر اور راجح ہے۔ (۲) ضربتین والی روایات ظاہر قرآن اور قیاس کے موافق ہونے کی وجہ سے راجح ہیں۔ (۳) احتیاط ضربتین پر عمل کرنے میں ہے کہ وہ ضربۃ واحدۃ پر مشتمل ہیں۔

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ امام شافعیؒ کے ہاں مرفقین تک تیمّم لازم ہے۔ امام مالکؒ کا مشہور مسلک بھی یہی ہے۔ امام احمدؒ کے ہاں کفین تک لازم ہے۔ امام مالکؒ کی ایک روایت میں کفین تک لازم اور مرفقین تک سنت ہے۔

جمہور کی دلیل: مذکورہ احادیث ہیں جن میں مرفقین یا ذراعین کا ذکر ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث ہے جس میں کفین کا ذکر ہے۔
جواب: گزر چکا ہے کہ یہ اجمالی تعلیم تھی صرف اشارہ کرنا مقصود تھا اس کو مفصل روایات کی روشنی میں لینا چاہئے۔ اور ان پر محمول کرنا چاہئے (بذل المجهود ص۱۹۳ ج۱، او جز المسالك ص۱۳۳ ج۱، فتح الملهم ص۴۹۵ ج۱، معارف السنن ص۴۷۷ ج۱)

باب یہ باب بلا ترجمہ ہے۔ گویا یہ سابقہ ابواب کا تتمہ ہے۔
مسئله: ائمہ اربعہؒ کے ہاں بلا وضو قرآن مجید کو چھونا منع ہے۔ داؤد ظاہریؒ و دیگر بعض سلفؒ کے ہاں جائز ہے بعض نے امام مالکؒ کا قول بھی جواز کا ذکر کیا ہے۔

جمهور کی دلیل(۱): عن عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ ان فی الکتاب الذی کتبه رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم الی اهل الیمن .... ان لا یمس القرآن الا طاهر رواه الاثرم و الدارقطنی و البیهقی و الحاکم و الطبرانی و احمد فی مسنده و اسحاق بن راهویه فی مسنده و رواه مالك فی المؤطا مرسلا. قال ابن عبد البر و قد روی مسندا من وجه صالح و هو کتاب مشهور عند اهل السیر و معروف عند اهل العلم معرفة یستغنی بها فی شهرتها عن الاسناد لانه اشبه المتواتر فی مجیئه لتلقی الناس بالقبول و لا یصح عنهم تلقی ما لا یصح (او جز المسالك ص۳۴۶ ج۲) و قال یعقوب بن سفیان لا اعلم کتابا اصح من هذا الکتاب فان اصحاب رضی اللہ عنہم رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم و التابعینؒ یرجعون الیه و یدعون رأیهم و قال الحاکم قد شهد عمر بن عبد العزیز و امام عصره الزهری بالصحة بهذا الکتاب (تحفة الاحوذی ص۱۳۷ ج۱) (۲) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمس القرآن الاطاهر (دارقطنی. بیهقی . طبرانی. ضعیف) و رواه الهیثمی فی مجمع الزوائد و قال رجاله موثقون. تحفه ص۱۳۷ ج۱. (۳) عن حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ قال لما بعثنی رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم الی الیمن قال لا تمس القرآن الا و انت طاهر (مستدرك حاکم و قال الحاکم حدیث صحیح الاسناد و رواه الطبرانی و الدارقطنی و البیهقی). (۴) عن عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یمس القرآن الا طاهر (طبرانی) (۵) حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے اسلام لانے کے وقت آپ کی ہمشیرہ صاحبہ و دیگر بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سورۃ طٰہٰ پڑھ رہے تھے بالآخر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کے پڑھنے کی درخواست کی تو آپ کی ہمشیرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا انك رجس و لا یمسه الا المطهرون

قم فاغتسل او توضأ فقام عمر فتوضأ ثم اخذ الکتاب فقرأ طٰهٰ (دارقطنی. مسند ابو یعلی) (٦) حضرت سلمان رضی اللہ عنہ کا آیات قرآن کے بارے میں ارشاد ہے انه لا یمسه الا المطهرون (دارقطنی) (٧) قوله تعالی و انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون (الواقعه) اس کی ایک تفسیر یہ ہے کہ لا یمسه میں ضمیر کا مرجع قرآن کریم ہے اور مبالغہ کے لئے نفی بمعنی نہی ہے۔ مذکورہ احادیث اس کی تفسیر ہیں دوسری تفسیر یہ ہے کہ ضمیر کا مرجع کتاب مکنون (لوح محفوظ) ہے المطہرون سے مراد ''ملائکہ'' ہیں۔ محدث طیبیؒ فرماتے ہیں ان الحدیث کشف ان المراد هو الاول و یعضده مدح القرآن بالکرم و بکونه ثابتا فی اللوح المحفوظ فیکون الحکم بکونه لا یمسه مرتبا علی الوصفین المتناسبین للقرآن (مرقات)

داؤد ظاهریؒ کی دلیل: آنحضرت ﷺ نے بادشاہ روم ہرقل کو جو والا نامہ ارسال فرمایا تھا اس میں آیت یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء اھ بھی لکھوائی تھی (بخاری) ظاہر ہے کہ کافر غسل جنابت و وضو کا اہتمام نہیں کرتے تو اس نے ہاتھ لگایا ہوگا۔

جواب: یہ مراسلہ تھا مصحف نہیں تھا۔ کسی کتاب میں ایک آدھ آیت کریمہ ہو تو بلا وضو اس کو مس کرنا بالاتفاق جائز ہے (اوجز المسالك ص۳۴۶ ج۲)

باب ما جاء فی البول یصیب الارض

مسئله: اگر زمین ناپاک ہو جائے تو اس کو پاک کرنے کے متعدد طریقے ہیں۔ (۱) ناپاک مٹی کھرچ کر دوسری جگہ پھینک دی جائے۔ (۲) ناپاک جگہ پر پاک مٹی ڈال دی جائے۔ (۳) ناپاک جگہ پر کثرت سے پانی بہا دیا جائے۔ یہ تین طریقے باتفاق ائمہ اربعہ درست ہیں۔ (۴) دھوپ وغیرہ سے زمین خشک ہو جائے نجاست کا اثر رنگ۔ بو زائل ہو جائے تو اس میں اختلاف ہے حنفیہ کے ہاں اس سے بھی زمین پاک ہو جاتی ہے۔ ائمہ ثلثہؒ اس کے قائل نہیں۔

حنفیه کی دلیل (۱): عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال کنت ابیت فی المسجد فی عهد رسول الله ﷺ و کنت شابا عزبا و کانت الکلاب تبول و تقبل و تدبر فی المسجد فلم یکونوا یرشون شیئا من ذلك (ابوداؤد، بیهقی) امام ابوداؤد نے اس پر یہ باب باندھا ہے باب فی طهور الارض اذا یبست محدث بیہقی شافعیؒ نے اسپر باب'' من قال بطهور الارض اذا یبست'' کا

عنوان قائم کیا ہے صحیح بخاری ص۲۹ ج۱ پر یہ حدیث تعلیقا جزما مروی ہے البتہ اس میں تبول کا لفظ نہیں ہے۔ اس زمانہ میں مسجد نبوی کے صحن کی چار دیواری نہیں تھی ظاہر ہے کہ کتا منہ کھول کر چلتا ہے تو اس کا لعاب زمین پر گرتا ہوگا۔ اس سے زمین کو دھویا نہیں جاتا تھا تو معلوم ہوا کہ خشک ہونے سے زمین پاک متصور ہوتی تھی۔ (۲) **عن ابی جعفر محمد بن علیؒ قال زکوة الارض یبسها** (ابن ابی شیبة) (۳) **عن محمد بن الحنیفةؒ و ابی قلابةؒ قالا اذا جفت الارض زکت** (ابن ابی شیبة) (۴) **عن ابی قلابةؒ قال جفوف الارض طهورها** (مسند عبد الرزاق) یہ روایت بیہقی میں یوں ہے **زکاة الارض یبسها.** (۵) **عن عائشة رضی الله تعالی عنها قالت زکاة الارض یبسها** (شرح النقایة)۔

ائمه ثلثه کی دلیل: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے **قال دخل اعرابی المسجد و النبی ﷺ جالس فصلی فلما فرغ .... فلم یلبث ان بال فی المسجد فاسرع الیه الناس فقال النبی ﷺ اهر یقوا علیه سجلا من ماء او دلوا من ماء الحدیث** (صحاح ستة) اس مضمون کی مرفوع حدیث حضرت انس رضی اللہ عنہ سے صحیحین میں اور حضرت واثلہ بن الاسقعؓ سے ابن ماجہ میں مروی ہے۔ اگر خشک ہونے سے زمین پاک ہو جاتی تو پانی گرانی ضرورت نہ ہوتی۔

جواب(۱): اس حدیث میں تطہیر ارض کا ایک طریقہ مذکور ہے جس کے ہم قائل ہیں دوسرے طریقہ کی نفی یا حصر کا کوئی لفظ نہیں ہے لہذا استدلال درست نہیں ہے۔ (۲) تطہیر کے دو طریقے متفق علیہ باقی ہیں **فما هو جوابکم** اھ (**بذل. اوجز. معارف. فتح الملهم**)

☆

☆☆☆☆☆

☆☆☆☆☆☆☆☆

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

☆☆☆☆☆☆☆☆

☆☆☆☆☆

☆

ابواب الصلوۃ

و اقیموا الصلوٰۃ الآیۃ

باب ما جاء فی مواقیت الصلوۃ

قولہ تعالی ان الصلوۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا (النساء)

نماز پنجگانہ کا قرآن مجید سے ثبوت

قولہ تعالی حافظوا علی الصلوات و الصلوۃ الوسطی (بقرۃ)

صلوات جمع کا صیغہ ہے کم از کم جمع جس میں وسطیٰ ہو چار ہے، تو، کل پانچ ہوئیں (فتح القدیر لابن الہمامؒ ص۲۱۷ ج۱)

نماز فجر(۱): من قبل صلوۃ الفجر (النور) (۲) و سبح بحمد ربک بالعشی و الابکار (آل عمران) (۳) و سبحوہ بکرۃ و اصیلا (احزاب) (۴) و تسبحوہ بکرۃ و اصیلا (فتح) (۵) و اذکر ربک فی نفسک ...... بالغدو و الآصال (اعراف) (۶) یدعون ربھم بالغداۃ و العشی (انعام) (۷) یسبح لہ فیھا بالغدو و الأصال (نور) (۸) و من اللیل فسبحہ و ادبار النجوم (طور) (۹) یدعون ربھم بالغداۃ و العشی (کھف) (۱۰) و قرآن الفجر (اسراء) (۱۱) و اذکر اسم ربک بکرۃ و اصیلا (دھر) (۱۲) و سبح بحمد ربک قبل طلوع الشمس (طٰہٰ) (۱۳) فسبحان اللہ حین تمسون و حین تصبحون (روم) (۱۴) و سبح بحمد ربک قبل طلوع الشمس (ق)

وجہ استدلال یہ ہے کہ مطلق تسبیح۔ ذکر۔ دعا کسی وقت سے مقید نہیں ہیں۔ ان آیات میں وقت کی قید ہے جو نماز کے لئے قرآن سے ثابت ہے۔ ان الصلوۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا (نساء) تسبیح۔ ذکر و دعا نماز کے اہم اجزاء ہیں۔ جزء کا اطلاق کل پر کیا گیا ہے تو معلوم ہوا کہ ان آیات میں خاص تسبیح۔ ذکر۔ دعا مراد ہیں جو وقت سے مقید ہیں اور وہ صرف نماز کی صورت میں ہیں۔ بعض احادیث سے بھی فی الجملہ اس کی تائید ہوتی ہے۔ حضرت جریر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے فان

استطعتم ان لا تغلبوا علی صلوة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها یعنی الفجر و العصر ثم قرأ جریر رضی اللہ عنہ فسبح بحمد ربک قبل طلوع الشمس وقبل غروبها (بخاری باب فضل صلوة العصر و مسلم باب فضل صلوتی الصبح و العصر) بعض احادیث میں تسبیح بمعنی صلوة مذکور ہے۔ عن عائشة رضی الله تعالی عنها قالت ما رأیت رسول الله ﷺ یصلی سبحة الضحیٰ قط وانی لاسبحها (مسلم ص ۲۴۹ ج ۱) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ ان رسول الله ﷺ کان یصلی سبحته حین توجهت به ناقته (مسلم)

نماز ظهر: اقم الصلوة لدلوک الشمس (اسراء) (۲) و له الحمد فی السموٰت و الارض و عشیا و حین تظهرون (روم)

نماز عصر: ان مذکورہ آیات سے ثابت ہے جن میں اصیل۔ اصال۔ العشی۔ قبل الغروب۔ قبل غروبها۔ صلوة وسطی کے الفاظ ہیں۔

نماز مغرب (۱): اقم الصلوة طرفی النهار (هود) (۲) فسبحان الله حین تمسون (روم) (۳) و من اللیل فسبحه و ادبار السجود (ق)

نماز عشاء (۱): من بعد صلوة العشاء (نور) (۲) اقم الصلوة طرفی النهار و زلفا من اللیل (هود) (۳) و من اللیل فسبحه (طور۔ ق) (۴) و من آناء اللیل فسبح (طه) (۵) اقم الصلوة لدلوک الشمس الی غسق اللیل (اسراء)

نماز پنجگانه: نماز پنجگانہ کا ثبوت مستقل آیات میں۔ (۱) حافظوا علی الصلوات و الصلوة الوسطی (بقرة) اس کا بیان گزر چکا ہے۔ (۲) و سبح بحمد ربک قبل طلوع الشمس و قبل غروبها و من آناء اللیل فسبح و اطراف النهار (طه) قبل طلوع الشمس سے صبح۔ قبل غروبها سے عصر۔ آناء اللیل سے عشاء۔ اطراف النهار سے ظہر و مغرب ثابت ہیں (۳) فسبحان الله حین تمسون و حین تصبحون و له الحمد فی السموات و الارض و عشیا و حین تظهرون (روم) تصبحون سے صبح۔ تظهرون سے ظہر۔ عشیا سے عصر۔ تمسون سے مغرب و عشاء ثابت ہیں۔ (التعلیق الصبیح شرح مشکوة ص ۲۷۰ ج ۱ و سیرة النبی ﷺ سید سلیمان ندوی ص ۱۳۰ ج ۵) اس کے علاوہ متواتر احادیث اور پوری امت کا قولی، عملی اجماع بھی نماز پنجگانہ پر قطعی دلیل ہیں۔

نماز کی عظمت و اهمیت: اللہ تعالیٰ شانہ کی مقدس ذات و صفات۔ اس کے بیشمار

احسانات و کمالات۔ اس کی توحید و تقدیس پر ایمان لانے اور ان کو مان لینے کا فطری و قدرتی تقاضا یہ ہے کہ انسان اس کی بارگاہ عالی میں اپنی عاجزی و محتاجی اور اس کی عظمت و کبریائی کا اقرار و اظہار کرے۔ اس کی یاد سے اپنے قلب و روح کے لئے نور و سرور کی غذا حاصل کرے۔ اس میں شک نہیں کہ نماز اس تقاضے کی تکمیل اور اس عظیم مقصد کے حصول کا بے مثال ذریعہ ہے۔

انبیاء علیہم السلام کی تعلیم میں اور ہر آسمانی شریعت میں ایمان کے بعد پہلا حکم نماز کا رہا ہے۔ اقلیم حکمت کے تاجدار شاہ ولی اللہ محدث دھلوی قدس سرہٗ نماز کی حقیقت و حکمت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ و اصل الصلوة ثلاثة اشياء ان يخضع القلب عند ملاحظة جلال الله و عظمته و يعبر اللسان عن تلك العظمة و ذلك الخضوع بافصح عبارة و ان يؤدب الجوارح حسب ذلك الخضوع (حجة الله البالغة ص ۷۲ ج ۱، باب اسرار الصلوٰة) جس کا حاصل یہ ہے کہ نماز کی اساس و بنیاد یہ ہے کہ انسان بیک وقت اپنے دل۔ زبان۔ اور اعضاء و جوارح سے اللہ سبحانہ و تقدس کی عظمت و جلال کا اعلان و اظہار کرے اور اپنی عاجزی و بندگی اور عبودیت کا اعتراف و اقرار کرے۔ اس موضوع پر علامہ سید سلیمان ندویؒ رقمطراز ہیں۔ نماز کیا ہے؟ مخلوق کا اپنے دل، زبان اور ہاتھ پاؤں سے اپنے خالق کے سامنے بندگی اور عبودیت کا اظہار۔ اس رحمان و رحیم کی یاد اور اس کے بے شمار احسانات کا شکریہ، یہ حسن ازل کی حمد و ثنا اور اس کی یکتائی اور بڑائی کا اقرار ہے یہ اپنے محبوب سے مہجور روح کا خطاب ہے۔ یہ اپنے آقا کے حضور میں جسم و جان کی بندگی ہے یہ ہمارے اندرونی احساسات کا عرض و نیاز ہے۔ یہ ہمارے دل کے ساز کا فطری ترانہ ہے۔ یہ خالق و مخلوق کے درمیان تعلق کی گرہ اور وابستگی کا شیرازہ ہے۔ یہ بے قرار روح کی تسکین۔ مضطرب قلب کی تشفی۔ اور مایوس دل کی آس ہے۔ یہ فطرت کی آواز ہے۔ یہ حساس و اثر پذیر طبیعت کی اندرونی پکار ہے۔ یہ زندگی کا حاصل اور ہستی کا خلاصہ ہے (سیرۃ النبی ﷺ ص ۹۵ ج ۵)

ابتداء وقت ظهر: قوله تعالى. اقم الصلوة لدلوك الشمس، بالاتفاق نماز ظہر کا وقت زوال شمس سے شروع ہوتا ہے۔

انتهاء وقت ظهر: امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت میں دو مثل تک ہے۔ ائمہ ثلثہؒ و صاحبینؒ کے ہاں ایک مثل تک ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

امام ابو حنيفهؒ كى دليل (۱): عن ابی هريرة رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ اذا اشتد

الحر فابردوا عن الصلوة فان شدة الحرمن فيح جهنم (صحاح سته) عرب ممالک میں شدت حر ایک مثل کے بعد تک رہتی ہے تو معلوم ہوا کہ ایک مثل کے بعد بھی ظہر کا وقت رہتا ہے۔ (۲) عن ابی ذر رضی اللہ عنہ قال کنا مع النبی ﷺ فی سفر فاراد المؤذن ان یؤذن فقال له ابرد ثم اراد ان یؤذن فقال له ابرد ثم اراد ان یؤذن فقال له ابرد حتی ساوی الظل التلول فقال النبی ﷺ ان شدة الحرمن فيح جهنم. رواه البخاری فی باب الاذان للمسافر. ٹیلے کا سایہ جب اس کے برابر ہو تو سیدھی کھڑی ہوئی چیز کا سایہ اس سے بہت زیادہ ہوگا پھر اس وقت اذان کہی گئی اور اس کے بعد نماز پڑھی گئی یہ تقریباً دو مثل کے قریب ہوگا۔ تجربہ کر کے دیکھ لیا جائے گو حدیث میں سفر کا واقعہ ہے مگر علت فان شدة الحر عام ہے سفر و حضر دونوں کو شامل ہے تو حکم بھی عام ہوگا۔ اور نماز کے اوقات سفر و حضر میں یکساں ہیں۔ (۳) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ عن رسول الله ﷺ قال انما مثلکم و مثل الیهود و النصاری اه طویل حدیث ہے جس میں یہود کا عمل طلوع شمس سے نصف النہار تک اور نصاریٰ کا عمل نصف النہار سے صلوۃ عصر تک اور مسلمانوں کا عمل صلوۃ عصر سے غروب شمس تک بتلایا گیا ہے پھر نصاریٰ کا عمل زیادہ تب ہو سکتا ہے کہ وقت زیادہ ہو مثل اول کا وقت تقریباً برابر ہے لہذا مثل اول کے بعد ظہر کا وقت رہنا چاہئے۔ (بخاری و مسلم. مشکوۃ باب ثواب هذه الامة)

سوال: بستان المحدثین میں شاہ عبد العزیزؒ فرماتے ہیں یہ استدلال درست نہیں ہے۔ اگر وقت عصر کا لفظ ہوتا تو استدلال صحیح ہوتا۔

جواب: بخاری میں حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کی روایت میں حین صلوة العصر کا لفظ ہے لہذا صلوۃ العصر سے اول وقت الصلوۃ مراد ہے نیز مقابلہ میں انتصاف النہار اور غروب الشمس کا ذکر ہے تو یہاں بھی وقت مراد ہونا چاہئے (فتح الملهم ص۱۹۲ ج۲)

دلیل (٤): عن جابر رضی اللہ عنہ قال صلی بنا رسول الله ﷺ العصر حين صار ظل كل شئ مثليه (مصنف ابن ابی شیبة. بسند لا باس به. بذل المجهود ص۲۳۸ ج۱) (۵) سئل ابو هريرة رضی اللہ عنہ عن وقت الصلوة فقال صل الظهر اذا كان ظلك مثلك و العصر اذا كان ظلك مثليك (مؤطا مالك باسناد صحيح) نیز ایسی حدیث مسند عبد الرزاق میں موقوف اور التمہید میں مرفوع بھی مروی ہے۔

(زجاجة المصابيح ص۱۶۵ ج۱، و البذل ص۲۳۸ ج)

جمھور کی دلیل: امامت جبریل والی معروف حدیث ہے۔ **ثم صلی العصر حین کان کل شئ مثل ظله.** یہ حدیث حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ترمذی۔ ابوداؤد میں، حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے ترمذی۔ نسائی میں۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ترمذی۔ نسائی میں مروی ہے۔ نیز دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے۔

جواب: یہ حدیث بیان اوقات میں مقدم ہے۔ مذکورہ بالا احادیث مؤخر ہیں لہذا یہ ان سے منسوخ ہے۔

فائدہ: احتیاط اس میں ہے کہ ظہر کی نماز مثل اول میں اور عصر کی نماز مثلین کے بعد پڑھی جائے۔

(معارف ص۲۰ ج۲، نصب الرایة ص۲۲۱ ج۱، فتح الملھم ص۱۹۳ ج۲، بذل المجھود ص۲۳۸ ج۱)

ابتدا وقت عصر: جمہور کے ہاں ایک مثل کے بعد امام ابوحنیفہؒ کے ہاں دو مثل کے بعد شروع ہو گا جیسا کہ ابھی بیان ہوا۔

انتھاء وقت عصر: ائمہ اربعہؒ کے ہاں غروب شمس ہے بعض سلف کے ہاں مثلین تک ہے اور بعض کے ہاں اصفرار شمس تک ہے۔

ائمه اربعہؒ کی دلیل (۱): عن ابی ھریرة رضی اللہ عنہ مرفوعاً من ادرك ركعة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر (صحاح ستة) **(۲) عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ وقت صلوة العصر ما لم تصفر الشمس و يسقط قرنها الاول** (مسلم) ایک روایت میں ہے **وقت العصر مالم تغرب الشمس** (مرقات ص۱۲۰ ج۲)

مثلین کی دلیل: امامت جبریل علیہ السلام والی حدیث ہے۔

جواب: اوقات کے باب میں وہ مقدم ہے لہذا مؤخر احادیث سے منسوخ ہے (فتح القدیر ص۲۲۰ ج۱)

اصفرار کی دلیل (۱): حضرت عبد اللہ بن عمرو العاص رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **وقت العصر مالم تصفر الشمس** (مسلم. ابوداؤد. نسائی) (۲) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **ان آخر وقتها** (ای صلوة العصر) **حین تصفر الشمس** (ترمذی)

جواب: مذکورہ احادیث کے قرینہ سے یہ حدیثیں وقت مختار پر محمول ہیں۔

ابتدا وقت مغرب: بالاجماع غروب شمس ہے۔

انتھاء وقت مغرب: حنفیہ وحنبلیہ کے ہاں غروب شفق ہے۔ امام شافعیؒ امام مالکؒ کا ایک قول بھی یہی ہے یعنی وقت موسع ہے۔ امام مالک امام شافعیؒ کے ہاں مختصر وقت ہے جس میں وضو۔ اذان۔

اقامت پانچ رکعت ادا کی جاسکیں۔ اس کے بعد قضا ہوگی۔ یعنی وقت مُضَیَّق ہے۔

جمہور کی دلیل (۱): عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ ﷺ قال وقت صلوۃ المغرب ما لم یغب الشفق (مسلم) (۲) حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے نماز کا وقت پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا صل معنا (آگے ہے) و صلی المغرب قبل ان یغیب الشفق (مسلم و ترمذی)۔ (۳) حضرت ابو موسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے ثم اخر المغرب حتی کان عند سقوط الشفق (مسلم) (۴) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال رسول اللہ ﷺ .... ان آخر وقتها (ای صلوۃ المغرب) حین یغیب الشفق (ترمذی)

فریق ثانی کی دلیل: امامت جبرئیلؑ کی حدیث میں ہے دونوں دنوں میں نماز مغرب ایک ہی وقت میں پڑھی گئی تو معلوم ہوا کہ اس کا وقت مضیق ہے۔

جواب: علامہ نووی شافعیؒ فرماتے ہیں محققین شوافع کے ہاں غیبوبت شفق تک مغرب کی نماز جائز ہے و ھذا ھو الصحیح و الصواب لا یجوز غیرہ باقی امامت جبرئیل علیہ السلام کی حدیث تو اس کے چند جواب ہیں۔ (۱) وقت مختار پر محمول ہے نہ کہ وقت جواز پر۔ (۲) وہ حدیث مقدم ہے۔ مذکورہ احادیث مؤخر ہیں لہذا انہی پر اعتماد کرنا چاہئے۔ (۳) ان احادیث کی سندیں اصح ہیں لہذا واجب التقدیم ہیں۔

تفسیر الشفق: ھو اختلاط ضوء النھار بسواد اللیل عند غروب الشمس قالہ الراغبؒ و یطلق علی الحمرۃ و علی البیاض کما فی مجمع البحار.

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں یہاں شفق سے مراد بیاض ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ و صاحبینؒ کے ہاں حمرۃ مراد ہے۔

امام اعظمؒ کی دلیل (۱): عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قال رسول اللہ ﷺ ...... و ان آخر وقتها (ای صلوۃ المغرب) حین یغیب الشفق و ان اول وقت العشاء الآخرۃ حین یغیب الافق (ترمذی، مسند احمد. دارقطنی. بیھقی) غیبوبت افق غیبوبت بیاض سے ہوتا ہے۔ (۲) حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث میں ہے ثم اذن (بلال رضی اللہ عنہ) للعشاء حین ذھب بیاض النھار و ھو الشفق (طبرانی اوسط بسند حسن) نقلہ الھیثمی فی الزوائد ص۳۰۲ج۱ کذا فی حاشیۃ نصب الرایۃ ص۲۳۳ج۱. (۳) حضرت انس رضی اللہ عنہ نے عرض کیا متی اصلی العشاء فقال ﷺ حین اسود الافق (نصب الرایۃ

ص۲۳۴ج۱ غریب)۔ حضرت ابو مسعود رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں ہے و یصلی العشاء حین یسود الافق (ابوداؤد ابن حبان. ابن خزیمۃ فی صحیحیھما) (۴) عن عائشۃ رضی اللہ تعالی عنھا عن النبی ﷺ قال وقت العشاء اذا ملأ اللیل بطن کل واد (طبرانی اوسط) کذا فی زجاجۃ المصابیح ص۱۶۹ ج۱.

جمہور کی دلیل (۱): عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ ﷺ الشفق الحمرۃ (دارقطنی)

جواب: بیہقیؒ۔ نوویؒ فرماتے ہیں الصحیح انہ موقوف علی ابن عمر رضی اللہ عنہ (فتح القدیر ص۲۲۲ج۱) (۲) صحیح احادیث سے ثابت ہے کہ عشا کا وقت ثلث لیل سے قبل داخل ہو جاتا ہے جب کہ بیاض، ثلث لیل تک رہتی ہے۔

جواب: علامہ محمد انور شاہ کشمیری قدس سرہ فرماتے ہیں۔ یہاں طوالع چار ہیں اور غوارب بھی چار ہیں پہلے بیاض طلوع ہوتی ہے (صبح کاذب) پھر وہ منتشر ہوتی ہے (صبح صادق) پھر حمرۃ طلوع ہوتی ہے پھر سورج طلوع ہوتا ہے۔ اسی طرح سورج غروب ہوتا ہے۔ پھر حمرۃ غروب ہوتی ہے پھر بیاض معترض غروب ہوتی ہے۔ جو صبح صادق کے مشابہ ہے پھر بیاض مستطیل غروب ہوتی ہے جو صبح کاذب کے مشابہ ہے تو بیاض مستطیل ثلث لیل اور اس کے بعد تک بھی رہتی ہے مگر یہاں حنفیہ کے ہاں بیاض معترض مراد ہے جو حمرت کے بعد تھوڑی دیر میں ختم ہو جاتی ہے۔

فائدہ: صبح صادق سے طلوع شمس تک کا وقت اور غروب شمس سے بیاض منتشر کے غیوبت تک کا وقت دونوں ایک دن میں برابر ہوتے ہیں (معارف السنن ص۲۶ ج۲، فتح الملھم ص۱۹۵ ج۲، زجاجۃ. اعلاء السنن. التعلیق الصبیح ص۲۷۰ج۱)

ابتداء وقت عشاء: علی اختلاف القولین شفق احمر یا شفق ابیض کی غیوبت ہے۔

انتہاء وقت عشاء: امام ابوحنیفہؒ اور جمہور کے ہاں طلوع فجر تک رہے۔ پھر حنفیہ کے ہاں ثلث لیل تک مستحب ہے۔ نصف لیل تک مباح ہے اس کے بعد مکروہ ہے۔ بعض کے ہاں ثلث لیل تک ہے اور بعض کے ہاں نصف لیل تک ہے۔

حنفیہ کی دلیل (۱): امام طحاویؒ فرماتے ہیں (باب مواقیت الصلوٰۃ) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایات میں ہے انہ ﷺ اخرھا الی ثلث اللیل. حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایات میں ہے انہ ﷺ اخرھا حتی انتصف اللیل. حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے انہ ﷺ اخرھا حتی ذھب ثلثا اللیل. حضرت عائشہ

رضی اللہ تعالی عنہا کی روایت میں ہے انه ﷺ اعتم بها حتى ذهب عامة الليل. یہ سب روایات صحیح ہیں۔ حقیقت میں ساری رات طلوع صبح صادق تک نماز عشا کا وقت ہے بہتر ثلث تک ہے اس کے بعد مباح نصف تک اس کے بعد مکروہ طلوع صبح تک (فتح القدير ص۲۲۳ ج۱، و فتح الملهم ص۱۹۵ ج۱)

دلیل(۲): كتب عمر رضی اللہ عنہ **الى ابى موسى الاشعرىؒ و صل العشاء اى الليل شئت و لا تغفلها** (طحاوی رجاله ثقات) (۳) **عن ابى قتادة** رضی اللہ عنہ **ان النبى** ﷺ **قال ليس فى النوم تفريط و انما التفريط ان تؤخر صلوة حتى يدخل وقت الاخرى** (مسلم فی قصة التعريس) اس سے معلوم ہوا کہ ہر نماز کا وقت اگلی نماز کے وقت تک باقی رہتا ہے البتہ بالاجماع صبح اس سے مستثنیٰ ہے (فتح الملهم ص۱۹۵ ج۱) (۴) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا **ما افراط صلوٰة العشاء قال طلوع الفجر** (طحاوی) و اسناده صحيح زجاجة المصابيح ص۱۶۹ ج۱.

دوسرے اقوال کے دلائل: وہ احادیث ہیں جن میں ثلث لیل یا نصف لیل کا ذکر ہے۔

جواب: مذکورہ احادیث کے قرینہ سے وہ فضیلت پر محمول ہیں۔

ابتدا وقت فجر: بالاجماع طلوع صبح صادق ہے۔

انتها وقت فجر: جمہور کے ہاں طلوع شمس ہے بعض کے ہاں اسفار تک ہے امام مالکؒ امام شافعیؒ کی ایک روایت یہی ہے۔

جمہور کی دلیل (۱): حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں ہے **و ان آخر وقتها حين تطلع الشمس** (ترمذی. مسند احمد) (۲) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال ﷺ ...... **و وقت صلوة الصبح من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس** (مسلم) (۳) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **من ادرك ركعة قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك صلوة الصبح** (صحاح ستة)

اسفار کی دلیل: امامت جبرئیل علیہ السلام والی حدیث ہے **صلى الصبح فى اليوم الثانى حين اسفرت الارض** (ترمذی و دیگر) جب کہ دوسرے دن آخری وقت بتلانا مقصود تھا۔

جواب: بارہا گذر چکا ہے کہ حدیث جبرئیل علیہ السلام مقدم ہے۔ باقی احادیث مؤخر ہیں لہذا یہ منسوخ ہے یا مؤول ہے۔ تاویل یہ ہے کہ یہ وقت مختار پر محمول ہے (بذل. فتح الملهم. او جز المسالك و دیگر)

باب ما جاء فی التغلیس بالفجر و باب ما جاء فی الاسفار بالفجر

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ و صاحبینؒ کے ہاں اسفار افضل ہے۔ امام شافعیؒ امام مالکؒ کے ہاں تغلیس افضل ہے امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ آپ کی دوسری روایت میں نمازیوں کا لحاظ کریں اگر ان کے لئے تغلیس باعث مشقت ہو تو اسفار افضل ہے۔ ورنہ تغلیس افضل ہے۔

اسفار کی دلیل (۱): عن رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ قال سمعت رسول اللہ ﷺ یقول اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر (سنن اربعة) و قال الترمذی حسن صحیح. حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں و صححه غیر واحد (فتح الباری ص۴۵ ج۲)

محدث زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۲۳۵ ج۱ پر فرماتے ہیں روی هذا الحدیث من رافع بن خدیج و بلال و انس و قتادة و ابن مسعود و ابی هریرة و حواء الانصاریة رضی اللہ تعالی عنهم. نصب الرایة و عمدة القاری ص۹۰ ج۲ میں یہ حدیثیں بالتفصیل مذکور ہیں۔ علامہ سیوطیؒ شافعیؒ نے الازهار المتناثرة میں اس حدیث کو متواتر اللفظ قرار دیا ہے۔ (معارف السنن ص۴۵ ج۲) (۲) عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ قال ما رأیت رسول اللہ ﷺ صلی صلوة لغیر وقتها الا بجمع فانه جمع بین المغرب و العشاء بجمع و صلی صلوة الصبح من الغد قبل وقتها (بخاری و مسلم فی کتاب الحج) مسلم کی ایک روایت میں ہے و صلی الفجر قبل میقاتها بغلس. اس سے مراد وقت معتاد سے قبل ہے طلوع فجر سے قبل مراد نہیں کیونکہ مزدلفہ میں طلوع فجر سے قبل تو کسی کے ہاں نماز جائز نہیں۔ پھر بخاری کی ایک روایت میں ہے حین یبزغ الفجر. مسلم کی ایک روایت میں ہے فصلی الفجر حین تبین له الصبح. اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ اکثر صبح کی نماز غلس کے بعد پڑھتے تھے۔ (۳) عن محمود بن لبید عن رجال من قومه الانصار ان رسول اللہ ﷺ قال ما اسفرتم بالفجر فانه اعظم للاجر (نسائی. صحیح) (۴) ان رسول اللہ ﷺ قال لبلال رضی اللہ عنہ یا بلال نور بصلوة الصبح حتی یبصر القوم مواقع نبلهم من الاسفار (مصنف ابن ابی شیبة. مسند اسحاق بن راهویه. طبرانی. کتاب الحجج للامام محمدؒ ابو داؤد طیالسی) (۵) عن انس رضی اللہ عنہ

مرفوعا اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر (مسند بزار) (٦ ، ٧) عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ و عن ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعا لا تزال امتی علی الفطرة ما اسفروا بالفجر (طبرانی) (٨) عن ابی الدرداء رضی اللہ عنہ مرفوعا اسفروا بالفجر تفقهوا (اخرجه ابو اسحاق) (٩) عن حواء الانصارية رضی الله عنها قالت سمعت رسول الله ﷺ یقول اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر (طبرانی) نیز اس مضمون کی مرفوع حدیث (١٠) حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ سے طبرانی و مسند بزار میں (١١) حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے مسند بزار میں (١٢) حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے طبرانی میں مروی ہے۔ (١٣) یزید اَوْدِیؒ کہتے ہیں کان علی رضی اللہ عنہ یصلی بنا الفجر و نحن نترا ائی الشمس مخافة ان یکون قد طلعت (طحاوی) (١٤) سائبؒ کہتے ہیں صلیت خلف عمر رضی اللہ عنہ الصبح فقرأ فیها البقرة فلما انصرفوا استشرفوا الشمس (طحاوی) (١٥) انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں صلی بنا ابو بکر رضی اللہ عنہ صلوة الصبح فقرأ سورة آل عمران فقالوا کادت الشمس تطلع (طحاوی) (١٦) عبد الرحمٰن بن یزیدؒ کہتے ہیں کنا نصلی مع ابن مسعود رضی اللہ عنہ فکان یسفرنا بصلوة الصبح (طحاوی) (١٧) ابراہیم نخعیؒ کہتے ہیں۔ما اجتمع اصحاب رسول الله ﷺ علی شئ ما اجتمعوا علی التنویر.
(مصنف ابن ابی شیبة. طحاوی. سند صحیح) (اوجز المسالك ص٧ ج١، عمدة القاری ص٩٠ ج٤، نصب الراية ص٢٣٥ ج١)

تنبیه: فریق ثانی نے اسفار کی احادیث کی یہ توجیہ کی ہے کہ اسفار سے مراد یہ ہے کہ فجر واضح ہو جائے شک نہ رہے جیسا کہ ترمذی میں ہے قال الشافعیؒ و احمدؒ و اسحاق معنی الاسفار ان یَضِح الفجر فلا یشك فیه.

جواب: وضوح فجر سے قبل تو نماز جائز نہیں ہے۔ چہ جائیکہ ثواب ملے جب کہ احادیث اسفار کا مقتضی یہ ہے کہ اسفار سے پہلے نماز جائز ہے لیکن ثواب کم ہے لہذا یہ توجیہ درست نہیں۔ حضرت رافع کی حدیث یا بلال نور بصلوة الصبح حتی یبصر القوم مواقع نبلهم صاف طور پر اس توجیہ کے خلاف ہے۔ نیز خود حافظ ابن حجرؒ نے الدرایۃ میں اسی روایت یا بلال نور بصلوة الصبح کی وجہ سے اس توجیہ کو "فیہ نظر" کہہ کر رد کیا ہے (فتح القدیر ص٢٢٥ ج١، نصب الراية ص٢٣٨ ج١، و عمدة القاری ص٩١ ج٤)

تغلیس کی دلیل(١): عن عائشة رضی الله تعالی عنها قالت کان رسول الله ﷺ

لیصلی الصبح فینصرف النساء متلفعات بمر وطھن ما یعرفن من الغلس (بخاری و مسلم)
جواب(۱): غلس کی احادیث اسفار کی احادیث سے منسوخ ہیں اس پر قرینہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اسفار پر اجماع ہے جیسا کہ ابراہیم نخعیؒ کا ارشاد گذر چکا ہے۔ ما اجتمع اصحاب رسول اللہ ﷺ علی شئ ما اجتمعوا علی التنویر. (۲) امت کو اسفار کا حکم ہے اسفروا بالفجر اھ لہٰذا غلس آپ ﷺ کی خصوصیت ہے۔ (۳) قولی وتشریع کلی فعلی سے راجح ہے۔
دلیل(۲): عن ابی مسعود رضی اللہ عنہ انہ ﷺ صلی بغلس ثم صلی مرۃ اخری فاسفربھا ثم کانت صلوتہ بعد ذلک بالغلس حتی مات لم یعدالی ان یسفر (ابوداؤد. دارقطنی. ابن حبان)
جواب(۱): ابو داؤد فرماتے ہیں اس میں اسامہ متفرد ہے۔ اس کے دیگر ساتھی معمر۔ مالک۔ ابن عیینہ۔ شعیب۔ لیث وغیرہم اوقات کی یہ تفسیر روایت نہیں کرتے حالانکہ وہ لوگ اسامہ سے اوثق ہیں لہذا یہ حجت نہیں (معارف. نصب الرایۃ) (۳) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں اس حدیث کا محمل خاص واقعہ ہے جس میں ایک سائل کو آپ ﷺ نے مدینہ طیبہ میں اوقاتِ نماز کی عملی تعلیم دی تھی ایک دن غلس شدید اور دوسرے روز اسفار شدید میں نماز پڑھائی تھی پھر اسفار شدید اختیار نہیں فرمایا۔ حاصل یہ ہے کہ اسفار شدید کی نفی مراد ہے (معارف ص۴۳ ج۲، فتح الملھم ص۲۱۳ ج۲)
دلیل(۳): عن مغیث قال صلیت مع عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ الصبح بغلس فلما سلم اقبلت علی ابن عمر رضی اللہ عنہ فقلت ما ھذہ الصلوۃ قال ھذہ صلوتنا مع رسول اللہ ﷺ و ابی بکر و عمر رضی اللہ عنہ فلما طعن عمر رضی اللہ عنہ اسفربھا عثمان رضی اللہ عنہ (ابن ماجۃ. سند صحیح)
جواب: حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں۔ فتوحات کی کثرت کی وجہ سے مسلمان آبادی میں بے حد اضافہ ہوا۔ فتنوں کا ظہور ہوا حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر قاتلانہ حملہ ہوا۔ ادھر عام نومسلموں میں مسابقت الی الخیرات کا جذبہ وشوق کم ہوا تو تکثیر جماعت۔ سیاسی مصالح۔ امن وحفاظت کی غرض سے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اسفار اختیار کیا۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس پر اتفاق کیا (فتح الملھم ص۲۱۲ ج۲) (۴) وہ احادیث جن میں اول وقت میں نماز کی فضیلت بیان کی گئی ہے مثلاً عن ام فروۃ رضی اللہ تعالی عنھا قالت سئل رسول اللہ ﷺ ای الاعمال افضل قال الصلوۃ فی اول وقتھا (ابوداؤد. ترمذی)
جواب: خود امام ترمذیؒ نے اس کو ضعیف بتلایا ہے۔ اس کی سند میں عبداللہ بن عمر العمری ضعیف راوی ہے۔

(۵) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ الوقت الاول من الصلوة رضوان الله و الوقت الاخير عفو الله (ترمذی. دارقطنی. بیهقی)

جواب (۱): اس کی سند میں یعقوب ضعیف راوی ہے۔ محدث ابن حبان کہتے ہیں کان یضع الحدیث امام احمد فرماتے ہیں کان من الکذابین الکبار. ابوداؤد فرماتے ہیں لیس بثقة. نسائی کہتے ہیں متروک۔ الغرض اس حدیث کی ساری سندیں ضعیف ہیں۔ محدث بیہقی شافعیؒ لکھتے ہیں روی هذا الحدیث باسانید کلها ضعیفة (نصب الرایة ص۲۴۲ ج۱) علامہ نووی شافعیؒ الخلاصہ میں لکھتے ہیں۔ احادیث ای الاعمال افضل قال الصلوة لاول وقتها و احادیث اول الوقت رضوان الله کلها ضعیفة. حافظ ابن حجر شافعیؒ التلخیص میں لکھتے ہیں ان الاحادیث کلها معلولة بلفظ اول وقت الصلوة وما یشاکلها.

جواب (۲): اول وقت والی تمام احادیث کا مشترک جواب یہ ہے کہ اسفار کی صحیح احادیث کے قرینہ سے یہ مؤول ہیں وقت مختار کی ابتدا پر محمول ہیں (مرقات ص۱۳۶ ج۲) (۶) عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ مرفوعا افضل الاعمال الصلوة فی اول وقتها (ترمذی. حاکم و صححاہ)

جواب: حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں، ابن الترکمانی نے الجوہر النقی میں لکھا ہے "فی اول وقتها" محفوظ نہیں ہے یہ روایت بالمعنی ہے۔

فائدہ: حنفیہ کے ہاں فجر کی نماز وقت کے آخری نصف میں پڑھنی افضل ہے۔ (معارف. فتح الملهم. نصب الرایة. عمدة القاری ص۹۰ ج۳)

باب ما جاء فی تعجیل الظهر

باب ما جاء فی تاخیر الظهر فی شدة الحر

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ امام احمدؒ کے ہاں گرمی میں تاخیر ظہر اور سردی میں تعجیل مستحب ہے۔ امام مالکؒ کے مسلک کے بارے میں ناقلین کا اختلاف ہے۔ زرقانیؒ فرماتے ہیں امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ مطلقاً ابراد و تاخیر مستحب ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں مطلقاً تعجیل مستحب ہے۔

فائدہ: موسم خریف گرمی کے حکم میں ہے اور موسم ربیع سردی کے حکم میں ہے۔

جمهور کی دلیل(۱): عن انس رضی اللہ عنہ قال کان رسول الله ﷺ اذا اشتد البرد بکر بالصلوة و اذا اشتد الحر ابرد بالصلوة (بخاری. نسائی) (۲) عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ اذا اشتد الحر فابردوا عن الصلوة فان شدة الحرمن فیح جهنم (صحاح ستة) (۳) عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال رسول الله ﷺ ابردوا بالظهر فان شدة الحرمن فیح جهنم (بخاری) (۴) عن المغیرة رضی اللہ عنہ قال کنا نصلی مع رسول الله ﷺ الظهر بالهاجرة ثم قال لنا ابردوا با لصلوة (طحاوی. ابن ماجة. مسند احمد) رجاله ثقات و صححه ابن حبان (فتح الباری ص ۱۴ ج ۲) اس حدیث سے معلوم ہوا ابراد کا حکم عمل بالتعجیل کے بعد ہوا۔ حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث بطریق خلالؒ ان الفاظ سے مروی ہے و کان آخر الامرین من رسول الله ﷺ الابراد رجح الامام احمد صحته و صححه ابو حاتم (تلخیص الحبیر ص۱۶۷ ج ۱، معارف ص۴۷ ج ۲) و نقل الخلالؒ عن احمدؒ قال هذا (الابراد) آخر الامرین من رسول الله ﷺ (فتح الباری ص ۱۴ ج ۲) (۵) عن ابی ذر رضی اللہ عنہ قال اذن مؤذن رسول الله ﷺ بالظهر فقال له رسول الله ﷺ ابرد ابرد فان شدة الحرمن فیح جهنم فاذا اشتد الحر فابردوا عن الصلوة قال ابو ذر رضی اللہ عنہ حتی رأینا فئ التلول (بخاری. مسلم) و فی روایة للبخاری حتی ساویٰ الظل التلول.

شافعیه کی دلیل (۱): عن عائشة رضی الله تعالی عنها قالت ما رأیت احدا کان اشد تعجیلا للظهر من رسول الله ﷺ و لا من ابی بکر رضی اللہ عنہ و عمر رضی اللہ عنہ (ترمذی) قال الترمذی حدیث حسن. (۲) عن جابر رضی اللہ عنہ کان النبی ﷺ یصلی الظهر بالهاجرة (بخاری. مسلم) و الهاجرة شدة الحر. (۳) عن خباب رضی اللہ عنہ قال شکونا الی رسول الله الصلوة فی الرمضاء فلم یشکنا (مسلم) ای لم یزل شکوانا. (۴) عن انس رضی اللہ عنہ قال کنا نصلی مع رسول الله فی شدة الحر (مسلم) (۵) عن جابر رضی اللہ عنہ قال کان النبی یصلی الظهر اذا دحضت الشمس (مسلم) (۶) عن انس رضی اللہ عنہ قال کنا اذا صلینا خلف رسول الله سجدنا علی ثیابنا اتقاءالحر (بخاری و مسلم) (۷) نیز وہ احادیث جن میں اول وقت میں نماز پڑھنے کی فضیلت وارد ہے جن کا ذکر مسئلہ اسفار میں بھی آ چکا ہے۔

جواب(۱): تطبیق یہ ہے کہ تعجیل کی حدیثیں شتاء پر محمول ہیں اور تاخیر و ابراد کی صیف پر محمول ہیں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث میں اس کی تصریح ہے اذا اشتد البرد بکر بالصلوة و اذا اشتد

الحر ابرد بالصلوة (بخاری) (۲) تعجیل کی احادیث ابراد کی احادیث سے منسوخ ہیں۔ حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث اس پر دال ہے کنا نصلی مع رسول اللہ ﷺ بالهاجرة ثم قال لنا ابردوا (مسند احمد. ابن ماجة و صححه ابن حبان) امام احمدؒ کا ارشاد گذر چکا ہے و کان آخر الامرین من رسول اللہ الابراد. (۳) ابراد افضلیت پر اور تعجیل بیان جواز پر محمول ہے باقی رہیں اول وقت میں نماز کی فضیلت کی حدیثیں تو ان کا جواب بھی گذر چکا ہے محدثین کے ہاں وہ سب ضعیف ہیں قاله النوویؒ و البیهقیؒ و ابن حجرؒ کلهم من وکلاء الشافعیةؒ (معارف ص۴۷ج۲، فتح الملهم ص۱۹۷ج۲، فتح الباری ص۱۲ج۲، او جز المسالك ص۳۲ج۱)

باب ما جاء فی تعجیل العصر

باب ما جاء فی تاخیر العصر

مسئله: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں تغیر شمس سے پہلے تاخیر عصر افضل ہے۔ ائمہ ثلثہؒ کے ہاں تعجیل افضل ہے۔

حنفیه کی دلیل (۱): قوله تعالی فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس و قبل الغروب (ق) (۲) عن جریر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ قال ان استطعتم ان لا تغلبوا علی صلوة قبل طلوع الشمس و قبل غروبها فافعلوا ثم قرأ جریر رضی اللہ عنہ فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس و قبل الغروب (بخاری باب فضل صلوة العصر) مسلم کی روایت میں یہ الفاظ بھی ہیں یعنی الفجر و العصر (و رواه ابو داؤد و مسند احمد) (۳) عن عمارة رضی اللہ عنہ قال سمعت رسول اللہ یقول لن یلج النار احد صلی قبل طلوع الشمس و قبل غروبها یعنی الفجر و العصر (مسلم. نسائی. مسند احمد) علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ عقیدۃ الاسلام فی حیاۃ عیسیٰ علیہ السلام میں لکھتے ہیں فصحاء کے کلام میں "آتیك قبل الغروب" قرب غروب کے لئے آتا ہے ورنہ توقیت کا کوئی فائدہ نہیں تو قبل طلوع الشمس و قبل غروبہا فجر و عصر کی تاخیر پر دال ہے۔ جیسے من قبل صلوة الفجر ...... و من بعد صلوة العشاء (نور) میں بھی قرب فجر و عشا مراد ہے (فتح الملهم ص۲۰۱ج۲) (۴) عن ام سلمة رضی اللہ عنہا قالت کان رسول اللہ اشد تعجیلا للظهر منکم و انتم اشد تعجیلا للعصر منه (ترمذی. مسند احمد) حدیث صحیح و رجاله ثقات (معارف ص۷ج۲) (۵) عن علی بن شیبان

رضی اللہ عنہ قال قدمنا علی رسول اللہ المدینۃ فکان یؤخر العصر ما دامت الشمس بیضاء نقیۃ (ابوداؤد. ابن ماجۃ) یہ حدیث ضعیف ہے درجہ تائید میں پیش کی جا سکتی ہے (۶) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی معروف مرفوع حدیث جو مثلین کے مسئلہ میں گذر چکی ہے عن رسول اللہ قال انما مثلکم و مثل الیھود و النصرٰی کرجل استعمل عمالا الحدیث (بخاری) امام محمدؒ فرماتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ ظہر وعصر کا درمیانہ وقت زیادہ ہے اور عصر و مغرب کا درمیانہ وقت کم ہے یہ تب ہو سکتا ہے کہ عصر اول وقت سے تاخیر کر کے پڑھی جائے (موطا امام محمد) (۷) عن زیاد بن عبد اللہ النخعیؒ قال کنا جلوسا مع علی رضی اللہ عنہ فی المسجد الاعظم فجاء المؤذن فقال الصلوۃ فقال اجلس ...... فقام علی رضی اللہ عنہ فصلی بنا العصر ثم انصرفنا ...... فنزور الشمس للغروب نترا اٰھا (مستدرک حاکم و الدارقطنی) قال الحاکم صحیح الاسناد. (۸) عن جابر رضی اللہ عنہ عن رسول اللہ انہ قال یوم الجمعۃ اثنا عشر یرید ساعۃ فالتمسوھا آخر ساعۃ بعد العصر (ابوداؤد. نسائی) حسن (۹) عن رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ کان یامر بتاخیر العصر (مسند احمد. طبرانی کبیر. دارقطنی. بیھقی) ضعیف قابل للاستشھاد. (۱۰) روی ان ابن مسعود رضی اللہ عنہ کان یؤخر العصر (طبرانی کبیر) رجالہ موثقون. (۱۱) ان عمر رضی اللہ عنہ کتب الی ابی موسی الاشعری رضی اللہ عنہ ان صل العصر و الشمس بیضاء نقیۃ قبل ان تدخلھا صفرۃ (موطا مالک) (۱۲) عن عاصمؒ قال سئلنا علیا رضی اللہ عنہ عن تطوع رسول اللہ بالنھار ......قال کان رسول اللہ اذا صلی الفجر یمھل حتی اذا کانت الشمس من ھھنا یعنی من قبل المشرق بمقدارھا من صلوۃ العصر من ھھنا یعنی من قبل المغرب قام فصلی رکعتین (ترمذی. ابن ماجۃ. مسند احمد)

ائمہ ثلثہؒ کی دلیل (۱): عن عائشۃؓ رضی اللہ تعالی عنھا قالت صلی رسول اللہ العصر و الشمس فی حجرتھا لم یظھر الفئ (بخاری. مسلم. ابوداؤد. ترمذی) اس سے معلوم ہوا کہ سورج اونچا ہونے کی صورت میں نماز عصر ہوتی تھی۔

جواب: حجرہ کی دیوار چھوٹی تھی اس لئے دیر تک دھوپ صحن میں رہتی تھی۔ غروب شمس کے قریب سایہ شرقی دیوار پر چڑھتا تھا تو یہ حدیث تعجیل عصر کی دلیل نہیں بلکہ تاخیر کی دلیل ہے۔ بخاری ص ۱۰۱ ج ۱ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے کان رسول اللہ یصلی من اللیل فی حجرتہ و جدار الحجرۃ قصیرۃ.

دلیل(۲): عن انس رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ کان یصلی العصر و الشمس مرتفعة حیة فیذهب الذاهب الی العوالی فیاتیهم و الشمس مرتفعة. قال الزهریؒ العوالی علی اربعة امیال او نحوه (بخاری. مسلم. ابو داؤد. نسائی. ابن ماجة)

جواب (۱): یہ واقعہ حال ہے۔ گرمی کے زمانہ میں صرف تیز رفتار آدمی ایسا کرسکتا ہے۔ ہر آدمی ایسا نہیں کرسکتا خصوصاً موسم سرما میں اگرچہ وہ اول وقت میں نماز پڑھ کر کیوں نہ چلے۔ تو احیاناً بیان جواز پر محمول ہے۔

دلیل (۳): عن رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ قال کنا نصلی العصر مع رسول اللہ ﷺ ثم تنحر الجزور فتقسم عشر قسم ثم تطبخ فناکل لحما نضیجا قبل مغیب الشمس (بخاری و مسلم)

جواب(۱): ابن الہمامؒ فرماتے ہیں تجربہ ہے۔ ماہر طباخ مختصر وقت میں یہ کام کر سکتے ہیں۔ (۲) احیاناً بیان جواز پر محمول ہے۔ (فتح الملهم ص۲۰۱ ج۲. فتح القدیر ص۲۲۷ ج۱، لامع الدراری ص۳۵ ج۳، او جز المسالك ص۵ ج۱، التعلیق الصبیح ص۲۸۴ ج۱، معارف ص۶۲ ج۲)

باب ما جاء فی الوقت الاول من الفضل

شافعیہ کے ہاں مطلقاً تمام نمازوں میں تعجیل مستحب ہے۔ حنفیہ کے ہاں تفصیل ہے۔ صبح میں اسفار افضل ہے۔ سردی کا موسم ہو یا گرمی کا۔ ظہر میں ابراد افضل ہے جب کہ گرمی ہو۔ سردی میں تعجیل افضل ہے۔ عصر میں مطلقاً تاخیر افضل ہے۔ مغرب میں مطلقاً تعجیل افضل ہے۔ عشاء میں مطلقاً تاخیر افضل ہے۔ ان کے دلائل گذشتہ ابحاث میں گذر چکے ہیں۔

شافعیہ کی دلیل (۱): قوله تعالی و سارعوا الی مغفرة من ربکم (آل عمران) فاستبقوا الخیرات (بقرة) **و عجلت الیك رب لترضی** (طه)

جواب: حدود شرعیہ کے اندر اور اوقات مختارہ میں مسارعت مطلوب ہے ورنہ وقت سے پہلے بھی نماز جائز ہونی چاہئے۔

دلیل(۲): اول وقت میں فضیلت نماز کی احادیث باب۔

جواب (۱): اسفار وغیرہ مباحث میں گذر چکا ہے کہ یہ حدیثیں ابن حجر نووی بیہقی جیسے محدثین کے ہاں ضعیف ہیں۔ (۲) یا مؤول ہیں وقت مختار کی ابتدا پر محمول ہیں۔ (معارف و دیگر)

باب ما جاء فی تعجیل الصلوۃ اذا اخرها الامام

مسئلہ: اگر امام جائر تاخیر سے نماز پڑھائے تو صحیح وقت پر نماز پڑھی جائے پھر مجبوری کی وجہ سے ظالم امام کے ساتھ بھی پڑھی جائے اب اس میں اختلاف ہے کہ پہلی نماز فرض متصور ہو گی یا دوسری۔ حنفیہ و شافعیہ کے ہاں پہلی فرض اور دوسری نفل ہو گی۔ بعض سلف (اوزاعی و بعض شافعیہ) کے ہاں برعکس ہے۔

جمهور کی دلیل (۱): عن ابی ذر رضی اللہ عنہ قال سألت رسول اللہ ﷺ عن ذلک فقال صلوا الصلوۃ لوقتها و اجعلوا صلوتکم معهم نافلۃ (مسلم. ابو داؤد) (۲) حضرت یزید بن الاسود رضی اللہ عنہ کی طویل مرفوع حدیث میں ہے ان صلیتما فی رحالکما ثم اتیتما مسجد الجماعۃ فصلیا معهم فانها لکما نافلۃ (ابوداؤد. ترمذی. نسائی. احمد) (۳) حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں ہے و اجعل صلوتک معهم سبحۃ (مسلم. ابوداؤد) (۴) حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں ہے ان ادرکتها معهم اصلی معهم؟ قال نعم ان شئت (ابوداؤد) یہ تعلیق نفل کی دلیل ہے۔

بعض سلف کی دلیل: حضرت یزید بن رافع رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے فاذا جئت الصلوۃ فوجدت الناس یصلون فصل معهم و ان کنت صلیت و لتکن لک نافلۃ و هذه مکتوبۃ (ابوداؤد) دارقطنی کی روایت میں ہے و لیجعل التی صلی فی بیته نافلۃ.

جواب: نووی۔ بیہقی۔ دارقطنی نے اس کو شاذ قرار دیا ہے کیونکہ ثقہ راویوں کی روایت کے خلاف ہے۔ (فتح الملهم ص ۲۱۵ ج ۲)

باب ما جاء فی النوم عن الصلوۃ

باب ما جاء فی الرجل ینسی الصلوۃ

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں اوقات ثلاثہ (سورج کے طلوع۔ زوال۔ غروب) میں قضا نماز پڑھنا منع ہے۔ ائمہ ثلثہؒ کے ہاں جائز ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: وہ احادیث ہیں جن میں ان اوقات میں نماز کی ممانعت ہے۔ طحاویؒ۔ ابن بطالؒ ابن عبد البرؒ۔ سیوطیؒ نے ان احادیث کو متواتر کہا ہے۔ امام ترمذیؒ نے باب ما جاء فی کراهیة الصلوٰة بعد العصر و بعد الفجر میں و فی الباب کے تحت ۱۹ احادیث کی طرف اشارہ کیا ہے۔ علامہ عینیؒ نے عمدہ القاری ص۷۶ ج۵ میں تیں حدیثیں ممانعت کی ذکر کی ہیں۔ بعض درج ذیل ہیں۔ (۱) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم نهی عن الصلوة بعد الصبح حتی تشرق الشمس و بعد العصر حتی تغرب الشمس (صحاح ستة) (۲) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم لا يتحرى احدكم فيصلي عند طلوع الشمس و لا عند غروبها (صحیحین) (۳) عن عبد الله الصنابحي ...... نهی رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم عن الصلوة في تلك الساعات (الطلوع و الاستواء و الغروب) (موطا مالک. نسائی. مسند احمد) (۴) عن عقبة بن عامر رضی اللہ عنہ قال ثلاث ساعات كان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ينهانا ان نصلي فيهن ...... حين تطلع الشمس ...... و حين يقوم قائم الظهيرة ...... حين تضيف الشمس للغروب (مسلم) (۵) عن عمرو بن عبسة رضی اللہ عنہ مرفوعا صل صلوة الصبح ثم اقصر عن الصلوة حين تطلع الشمس الحديث (مسلم) (۶) عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم لا صلوة بعد الصبح حتى تطلع الشمس و لا صلوة بعد العصر حتى تغيب الشمس (متفق علیه) (۷) عن ابی هريرة رضی اللہ عنہ ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم نهى عن الصلوة بعد الفجر حتى تطلع الشمس و بعد العصر حتى تغرب الشمس (بخاری و مسلم) (۸) عن سمرة بن جندب رضی اللہ عنہ مرفوعا لا تصلوا عند طلوع الشمس ...... و لا حين تغيب (مسند احمد) (۹) یہ تو قولی احادیث تھیں۔ فعلی حدیث بھی وارد ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ التعریس میں بیدار ہونے کے بعد فوراً نماز نہیں پڑھی بلکہ جب سورج طلوع ہوکر بلند ہوا تب نماز قضا فرمائی۔ بخاری میں حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے فلما ارتفعت الشمس و ابياضّت قام فصلى. مسلم میں حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے فلما رفع راسه و رأى الشمس قد بزغت فقال ارتحلوا فسار بنا حتى اذا ابيضت الشمس نزل فصلى.

ائمہ ثلثہ کی دلیل (۱): عن ابی قتادة رضی اللہ عنہ مرفوعا اذا نسی احدكم صلوة او نام عنها فليصلها اذا ذكرها (ابوداؤد. ترمذی. نسائی. و روى مسلم نحوه) (۲) عن انس رضی اللہ عنہ قال قال

رسول الله ﷺ من نسی صلوة فلیصلها اذا ذکرها (صحاح ستة) (۳) عن ابی هریرة رضی الله عنه مرفوعا من نسی الصلوة فلیصلها اذا ذکرها (مسلم. ابوداؤد) (۴) عن سمرة رضی الله عنه مرفوعا من نسی صلوة فلیصلها حین یذکرها (مسند احمد)

جواب (۱): یہ حدیثیں اخبار آحاد ہیں۔ نہی کی حدیثیں متواتر ہیں۔ لہذا یہ منسوخ ہیں یا مکروہ اوقات کے ما سوا کے ساتھ مخصوص ہیں۔ (۲) محرم راجح ہے۔ (۳) اذا ذکرها ظرف موسع ہے۔ عین تذکر کے لحظہ میں نماز پوری ادا کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ تو مکروہ وقت کے بعد نماز پڑھنا بھی تذکر کے وقت نماز پڑھنا ہے۔ (۴) اذا ذکرها ظرفیت کے لئے نہیں بلکہ شرطیت کے لئے ہے۔ اذا بمعنی اِن ہے یعنی اگر یاد آئے تو قضا لازم ہے ورنہ نہیں۔ (عینی شرح بخاری ص۹۳ ج۵، معارف ص۱۰۵ ج۲ و ص۱۲۲ ج۲، اوجز المسالک ص۳۰ ج۱)

باب ما جاء فی الرجل الذی تفوته الصلوات اه

مسئله: ائمہ ثلثہؒ کے ہاں قضا نمازوں میں ترتیب واجب ہے۔ اسی طرح فائتہ اور وقتیہ میں بھی ترتیب واجب ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں مستحب ہے۔

جمهور کی دلیل (۱): عن ابن مسعود رضی الله عنه ان المشرکین شغلوا رسول الله ﷺ عن اربع صلوات یوم الخندق حتی ذهب من اللیل ما شاء الله فامر بلالا فاذن ثم اقام فصلی الظهر ثم اقام فصلی العصر ثم اقام فصلی المغرب ثم اقام فصلی العشاء اه (نسائی. ترمذی) (۲) عن ابی سعید الخدری رضی الله عنه قال حبسنا یوم الخندق عن الظهر و العصر و المغرب و العشاء ...... فقام رسول الله ﷺ فامر بلالا فاقام ثم صلی الظهر الخ آگے ظہر پھر عصر پھر مغرب پھر عشا پڑھنے کا ذکر ہے (نسائی و احمد) (۳) عن جابر رضی الله عنه ...... فصلی رسول الله ﷺ العصر بعد ما غربت الشمس ثم صلی بعدها المغرب (بخاری، مسلم، ترمذی) ان احادیث سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ نے فوت شدہ نمازوں کو ترتیب سے ادا فرمایا اور آپ کا ارشاد ہے صلوا کما رأیتمونی اصلی (بخاری باب الاذان للمسافرین) (۴) عن ابن عمر رضی الله عنه قال رسول الله ﷺ من نسی صلوة فلم یذکرها الا و هو مع الامام فلیتم صلوته فاذا فرغ من صلوته فلیعد التی نسی ثم لیعد التی صلی مع الامام (دارقطنی، بیهقی) بعض محدثین نے کہا صحیح یہ ہے کہ یہ موقوف

ہے۔ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں مرفوع بیان کرنے والے ثقہ ہیں اور ثقہ کی زیادت معتبر ہے (فتح القدیر ص۴۸۶ ج ا)امام شافعیؒ ان احادیث کو استحباب پر محمول فرماتے ہیں۔

باب ما جاء فی الصلوۃ بعد العصر

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ کے ہاں نماز عصر کے بعد نفلی دوگانہ منع ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں جائز ہے۔

منع کی دلیل (۱): عصر کے بعد نماز کی ممانعت متواتر احادیث سے ثابت ہے۔ جو قریب ابواب میں ذکر ہو چکی ہیں۔

جواز کی دلیل: **عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها قالت رکعتان لم یکن رسول الله ﷺ یدعهما سرا و لا علانیة رکعتان قبل صلوة الصبح و رکعتان بعد العصر** (بخاری، مسلم)

جواب: منع کی احادیث کے قرینہ سے یہ آپ کی خصوصیت پر محمول ہے شوافع میں سے سیوطی، ماوردی۔ خطابی بھی خصوصیت کے قائل ہیں۔ نیز درج ذیل حدیثیں بھی خصوصیت پر دال ہیں۔ (۱) **عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها ان رسول الله ﷺ کان یصلی بعد العصر و ینهی عنها و یواصل و ینهی عن الوصال** (ابوداؤد، بیہقی) **قال العزیزی اسناده صحیح. (۲) عن ام سلمة رضی الله تعالیٰ عنها فقلت یا رسول الله افنقضیهما اذا فاتتا قال لا.** (طحاوی، مسند احمد، ابن حبان، رجال احمد، رجال الصحیح قاله الهیثمی فی الزوائد ص۲۲۴ ج۲) **و عن انس رضی الله عنه قال کان عمر رضی الله عنه یضرب الایدی علی صلوة بعد العصر** (مسلم) **و قال ابن عباس رضی الله عنه و کنت اضرب مع عمر بن الخطاب رضی الله عنه** (مسلم) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ انکار صحابہ رضی اللہ عنہم کے سامنے تھا اور کسی نے اس پر اعتراض نہیں کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس پر اجماع ہوا۔ (معارف ص۱۳۸ ج۲، عمدة القاری ص۷۷ ج۵، فتح القدیر ص۲۳۸ ج۲، فتح الملهم ص۳۷۵ ج۲)

الصلوۃ بمکة: ائمہ ثلثہ کے ہاں اوقات خمسہ مکروہہ میں مکہ مکرمہ میں بھی نفل نماز منع ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں جائز ہے امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

جمہور کی دلیل: نہی کی متواتر احادیث ہیں جن کا ذکر بارہا آچکا ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل (۱): **عن جبیر بن مطعم رضی الله عنه قال قال رسول الله ﷺ یا بنی**

عبد مناف لا تمنعوا احدا طاف هذا البيت و صلى اية ساعة شاء من ليل او نهار (ابوداؤد، ترمذی) و صححه الترمذی.

جواب (۱): یہ ارباب انتظام کو ہدایت ہے کہ وہ اپنی اغراض کی خاطر لوگوں کو نماز وطواف سے نہ روکیں۔ سد باب کے لئے ان کو مطلقا منع کر دیا۔ اسی وجہ سے خطاب کا رخ انہی کی طرف ہے۔ باقی نماز وطواف والوں کے لئے الگ ہدایات موجود ہیں کہ کن اوقات میں اجازت ہے اور کن میں نہیں ہے۔ (۲) محرم مبیح سے راجح ہے۔

دلیل (۲): عن ابی ذر رضی اللہ عنہ قال یقول رسول اللہ ﷺ لا صلوۃ بعد الصبح حتی تطلع الشمس و لا بعد العصر حتی تغیب الشمس الا بمکۃ الا بمکۃ الا بمکۃ (مسند احمد. دارقطنی. بیھقی)

جواب: یہ حدیث چار وجوہ سے معلول ہے۔ (۱) مجاہد اور ابو ذر رضی اللہ عنہ کے درمیان انقطاع ہے۔ (۲) ابن المؤمل ضعیف ہے۔ (۳) حمید بھی ضعیف ہے۔ (۴) سند میں اضطراب ہے (فتح القدیر ص ۲۳۳ ج۱) امام احمدؒ فرماتے ہیں احادیث ابن المؤمل مناکیر ابن معینؒ نے کہا ھو ضعیف الحدیث بیہقیؒ نے کہا حمید لیس بالقوی. و الحدیث منقطع، مجاھد لم یدرك ابا ذر رضی اللہ عنہ (نصب الرایۃ ص ۲۵۴ ج۱)

مسئلہ: دوگانہ طواف جمہور کے ہاں اوقات خمسہ مکروہہ میں مکروہ ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں جائز ہے۔ امام مالکؒ و امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

جمهور کی دلیل (۱): نہی صلوۃ کی متواتر احادیث مذکورہ ہیں۔ (۲) عن معاذ بن عفراء رضی اللہ عنہ انه طاف بعد العصر او بعد الصبح و لم یصل فسئل عن ذالك فقال نهی رسول الله ﷺ عن الصلوۃ بعد صلوۃ الصبح حتی تطلع الشمس و بعد العصر حتی تغرب الشمس (مسند اسحاق بن راهویه، سند حسن و سنن بیهقی و مسند احمد و ابوداؤد الطیالسی) حافظ ابن حجر نے الاصابہ ص ۴۲۸ ج ۳ میں لکھا ہے کہ بغوی کی سند سے یہ صحیح ہے۔ (۳) و عن عمر رضی اللہ عنہ انه طاف بعد صلوۃ الصبح فرکب حتی صلی الرکعتین بذی طوی (بخاری معلقا و مؤطا مالك و البیهقی و الطحاوی موصولا) اگر وہ وقت نماز کا وقت ہوتا تو حرم کعبہ میں نماز کی فضیلت ضرور حاصل فرماتے پھر صحابہ رضی اللہ عنہم کے سامنے یہ تاخیر صلوۃ کا عمل ہوا کسی نے اعتراض نہیں کیا۔ (۴) عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها انها قالت اذا اردت الطواف بالبیت بعد صلوۃ الفجر او العصر فطف و اخر

الصلوۃ حتی تغیب الشمس او حتی تطلع فصل لکل اسبوع رکعتین (مصنف ابن ابی شیبۃ) سند حسن (فتح الباری ص ۳۹۲ ج ۳)

امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ و حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی روایات مذکورہ ہیں جن کا جواب بھی گذشتہ مسئلہ میں گذر چکا ہے۔ (عمدۃ القاری ص ۲۷۲ ج ۹ باب الطواف بعد الصبح و العصر)

باب ما جاء فی الصلوۃ قبل المغرب

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں مغرب سے پہلے دوگانہ نفل نہیں ہے امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے مسلک میں ناقلین کا اختلاف ہے بعض نے جواز اور بعض نے استحباب نقل کیا ہے۔ بہرحال جمہور نفی کے قائل ہیں۔

جمہور کی دلیل (۱): عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال ما رأیت احدا علی عهد رسول اللہ ﷺ یصلیهما (ابوداؤد و مسند عبد بن حمید) قال ابن الهمامؒ و سکت عنه ابوداؤد و المنذری بعده فی مختصره فهو صحیح عندهما (فتح القدیر) قال النوویؒ فی الخلاصة اسناده حسن. قال العینیؒ فی العمدة سنده صحیح. (۲) عن جابر رضی اللہ عنہ قال سألنا نساء رسول اللہ ﷺ هل رأیتن رسول اللہ ﷺ یصلی الرکعتین قبل المغرب قلن لا اه (طبرانی فی مسند الشامیین) (۳) عن ابراهیم النخعیؒ قال ان رسول اللہ ﷺ و ابا بکر رضی اللہ عنہ و عمر رضی اللہ عنہ لم یکونوا یصلونها (کتاب الآثار محمد مرسلا) ابراہیم نخعی کی مرسلات حجت ہیں (تهذیب التهذیب لابن حجر) (۴) عن بریدة رضی اللہ عنہ قال رسول اللہ ﷺ ان عند کل اذانین رکعتین ما خلا المغرب (دارقطنی، بیهقی، مسند بزار) گو یہ ضعیف ہے لیکن درجہ استشہاد میں پیش کی جا سکتی ہے۔ (۵) عن منصور عن ابیه ما صلی ابو بکر رضی اللہ عنہ و عمر رضی اللہ عنہ و عثمان رضی اللہ عنہ الرکعتین قبل المغرب (کنز العمال، مسند عبد الرزاق) علامہ نوویؒ لکھتے ہیں لم یستحبهما ابو بکر و عمر و عثمان و علی و آخرون من الصحابة رضی اللہ عنہم و مالک و اکثر الفقهاء۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں و روی عن الخلفاء الاربعة رضی اللہ عنہ و جماعة من الصحابة رضی اللہ عنہم انهم کانوا لا یصلونهما و هو قول مالکؒ و الشافعیؒ (فتح الباری ص ۹۰ ج ۲)

فریق ثانی کی دلیل (۱): عن عبد الله بن المغفل رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال بین کل اذانین صلوة قال فی الثالثة لمن شاء کراهیة ان یتخذها الناس سنة (صحاح ستة) (۲) عن انس رضی اللہ عنہ قال کان المؤذن اذا اذن لصلوة المغرب قام ناس من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یبتدرون السواری فیرکعون الرکعتین (صحیحین) (۳) عن عقبة بن عامر رضی اللہ عنہ قال کنا نفعله علی عهد رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قلت فما یمنعك الآن قال الشغل (بخاری) (۴) عن عبد الله بن المغفل رضی اللہ عنہ ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم صلی قبل المغرب رکعتین (صحیح ابن حبان)

جواب: یہ ابتداء پر محمول ہیں۔ یہ بتلانے کے لئے کہ غروب شمس کے بعد نماز کا وقت ہے۔ اس میں کراہت نہیں ہے جیسا کہ طلوع شمس کے بعد کراہت ہوتی ہے۔ رکعتین کی اجازت دی گئی۔ اس پر قرینہ مذکورہ بالا احادیث ہیں خصوصاً خلفاء راشدین صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل اور ابن عمر رضی اللہ عنہ کا کسی کو یہ نماز پڑھتے نہ دیکھنا۔

فائدہ: اس دوگانہ سے ترک مامور بہ لازم آتا ہے۔ اگر امام نفل پڑھنے والوں کا انتظار کرے تو مغرب میں تاخیر ہوگی۔ حالانکہ تعجیل مستحب ہے انتظار نہ کرے تو بعض کی تکبیر اولی فوت ہوگی اور اگر اذان کے ساتھ نفل شروع کریں تو اجابت اذان فوت ہوگی۔ (بذل المجهود ص۲۴۰ ج۲)

باب ما جاء فیمن ادرك رکعة قبل ان تغرب الشمس

عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من ادرك من الصبح رکعة قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح اھ (صحاح ستة) علامہ نوویؒ شرح مسلم میں و حافظ ابن حجرؒ فتح الباری میں فرماتے ہیں بالاجماع یہ حدیث مؤول ہے کیونکہ کسی کے ہاں بھی ایک رکعت کافی نہیں ہے۔ تو تقدیر عبارت یوں ہوگی فقد ادرك وقت الصلوة یا حکم الصلوة یا وجوب الصلوة یا فضل صلوة الجماعة و نحو ذلك. تو اس کی متعدد توجیہات ہیں۔ (۱) طحاویؒ فرماتے ہیں یہ اس شخص کے بارے میں ہے جو اس وقت وجوب نماز کا اہل ہو جیسے بچہ بالغ ہو۔ حائضہ پاک ہو۔ کافر مسلمان ہو۔ مجنون کو افاقہ ہو تو اس پر قضا لازم ہوگی۔ (۲) علامہ انور شاہؒ فرماتے ہیں یہ مسبوق سے متعلق ہے۔ اوقات سے متعلق

نہیں کہ جماعت کی ایک رکعت پانے سے جماعت کی فضیلت اور ثواب حاصل ہوگا۔ اس پر قرینہ مسلم کی روایت ہے من ادرک رکعة من الصلوة مع الامام فقد ادرک الصلوة. زیلعیؒ فرماتے ہیں و منهم من یفسره بالماموم و یشهدله روایة الدارقطنی من ادرک رکعة من الصلوة فقد ادرکها قبل ان یقیم الامام صلبه (نصب الرایة ص ۲۲۹ ج ۱)

سوال: یہ حکم تو عام ہے۔ فجر وعصر کی تخصیص کیوں؟

جواب (۱): ممکن ہے یہ حدیث اس زمانہ میں وارد ہوئی ہو جب کہ صرف فجر وعصر فرض تھیں۔ تو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ مرسل روایت ہوگی۔ (۲) ان دو نمازوں کا آخری وقت اجماعی ہے۔ باقی نمازوں کا اختلافی ہے۔ (۳) ان کا آخری وقت محسوس و مشاہد ہے خواص وعوام سب کے لئے اس کا علم آسان ہے۔ بخلاف باقی اوقات کے کہ ان کی معرفت علم راسخ و دقیق پر موقوف ہے۔ (۴) مزید اہتمام و تاکید مقصود ہے کہ ان میں فوات کا اندیشہ زیادہ ہوتا ہے اس لئے ایک حدیث میں ہے حافظ علی العصرین ...... فقلت و ما العصران فقال صلوة قبل طلوع الشمس و صلوة قبل غروبها (ابوداؤد)

سوال: قبل ان تطلع الشمس و قبل ان تغرب الشمس کا اضافہ کیوں فرمایا گیا۔ صرف من الصبح و من العصر بھی کافی تھا۔

جواب: یہ فجر وعصر کا عنوان ہے۔

مسئله: اس پر ائمہ اربعہؒ کا اتفاق ہے کہ کوئی غروب شمس سے قبل ایک رکعت پڑھ لے اثناء نماز میں غروب شمس ہو اور وہ اپنی نماز پوری کرے تو اس کی نماز صحیح ہو جائے گی۔ اگر صبح کی نماز میں یہ صورت پیش آئے تو ائمہ ثلثہؒ کے ہاں وہ بھی صحیح ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ و صاحبینؒ کے ہاں صحیح نہیں ہوگی۔

حنفیه کی دلیل: نہی کی متواتر احادیث ہیں کما مر غیر مرة.

ائمه ثلثہؒ کی دلیل: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث ہے۔

جواب(۱): نہی کی متواتر احادیث اس کے لئے ناسخ ہیں۔ (۲) محرم راجح ہے۔

سوال: فجر وعصر میں فرق کیوں ہے۔

جواب: فرق کی متعدد وجہیں ہیں (۱) عینیؒ فرماتے ہیں احادیث نہی اور اباحت میں تعارض کی وجہ سے اصولی طور پر قیاس کو دیکھا جاتا ہے۔ تو قیاس عصر میں حدیث اباحت کو اور فجر میں حدیث نہی کو

ترجیح دیتا ہے۔ وقت وجوب نماز کا سبب ہے اگر وقت کامل ہے تو وجوب کامل ہوگا اور ادا کامل واجب ہوگی فجر میں وقت کامل ہے تو اداء کامل ضروری ہے۔ طلوع شمس سے اداء ناقص صحیح نہیں ہے۔ عصر میں اصفرار کی وجہ سے وقت ناقص ہے تو غروب شمس سے ناقص ادا درست ہو جائے گی۔ (عمدۃ القاری ص۴۸ ج۵) (۲) سرخسیؒ فرماتے ہیں غروب شمس سے فرض نماز کا وقت داخل ہوتا ہے تو وہ فرض کے منافی نہیں ہے۔ بخلاف طلوع کے کہ اس سے فرض کا وقت داخل نہیں ہوتا بلکہ وقت مکروہ داخل ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ فرض کے منافی ہے (مبسوط ص۱۵۲ ج۱) (۳) نیز سرخسیؒ فرماتے ہیں اصح وجہ فرق یہ ہے کہ سورج کے اول کنارہ کے ظہور سے طلوع متحقق ہو جاتا ہے۔ اس وقت کراہت منتفی نہیں ہوتی بلکہ متحقق ہوتی ہے۔ تو یہ فرض کے لئے مفسد ہے۔ بخلاف غروب کے کہ وہ سورج کے آخری کنارہ کے چھپنے سے ہوتا ہے اس وقت کراہت ختم ہو جاتی ہے لہٰذا وہ مفسد فرض نہیں ہے (فتح الملھم ص۱۸۷ ج۲) (۴) شیخ الحدیثؒ فرماتے ہیں اقم الصلوۃ لدلوک الشمس الی غسق اللیل سے عصر کی اباحت ثابت ہوتی ہے۔ (اوجز المسالک ص۱۰ ج۱) (۵) بعض احادیث سے فجر و عصر کے مابین فرق ثابت ہوتا ہے۔ لیلۃ التعریس میں آپ ﷺ نے نماز کو مؤخر فرمایا یہاں تک کہ سورج بلند ہوگیا جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے یہ فجر کے عدم جواز کی دلیل ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث **ما کدت ان اصلی العصر حتی کادت الشمس تغرب** (بخاری، مسلم، ترمذی) حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **تلک صلوۃ المنافق یجلس یرقب الشمس حتی اذا اصفرت و کانت بین قرنی الشیطان قام فنقر اربعا** (مسلم) ان دونوں حدیثوں سے عصر کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ (معارف ص۱۴۶ ج۲، اوجز المسالک ص۱۰ ج۱، فتح الملھم ص۱۸۷ ج۲، عمدۃ القاری ص۴۸ ج۵، فتح الباری ص۴۶ ج۲)

باب بدء الاذان

قال اللہ تعالیٰ و اذا نادیتم الی الصلوۃ (مائدۃ) **یا ایھا الذین آمنوا اذا نودی للصلوۃ** (جمعۃ) اذان اسلام کا شعار اور مختصر الفاظ میں اس کی دعوت ہے۔ اللہ تعالیٰ کی کبریائی۔ توحید۔ رسول اللہ ﷺ کی رسالت۔ نماز فلاح و بقاء دائم پر مشتمل ہے۔ بقاء دائمی سے آخرت مراد ہے۔ اذان کی دعا میں اس دعوت کا ذکر ہے **اللھم رب ھذہ الدعوۃ التامۃ** اھ.

تاریخ مشروعیت اذان

محقق اور راجح یہ ہے کہ اذان کی مشروعیت مدینہ منورہ میں اھ میں ہوئی۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی مشروعیت ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ میں ہوئی۔ مگر وہ روایات ضعیف ہیں۔ امام بخاریؒ نے باب بدء الاذان میں مذکورہ بالا دونوں آیات ذکر فرما کر اشارہ کیا کہ اس کی مشروعیت ہجرت کے بعد ہے کیونکہ یہ آیتیں مدنی ہیں (معارف. اوجز. فتح الملهم. عمدة القاری. فتح الباری)

باب ما جاء فی الترجیع فی الاذان

قال الطیبیؒ الترجیع هو رفع الصوت بکلمتی الشهادة بعد الخفض بهما. (فتح الملهم)

مسئله: امام ابو حنیفہؒ امام احمدؒ ترجیع کے قائل نہیں ہیں امام شافعیؒ امام مالکؒ کے ہاں ترجیع سنت ہے۔ ویسے امام احمدؒ کے ہاں دونوں امر جائز ہیں مگر حنابلہ نے عدم ترجیع کو ترجیح دی ہے۔ بہرحال یہ اختلاف اولیٰ وغیر اولیٰ کا ہے۔

عدم ترجیع کی دلیل (۱): آسمانی فرشتے کی اذان میں ترجیع نہیں ہے (ابو داؤد. ابن ماجة) (۲) عبداللہ بن زید بن عبد ربہ رضی اللہ عنہ نے آسمانی فرشتے سے اذان سنی تھی۔ ان کی اذان بھی ترجیع سے خالی ہے اذان کے بارے میں ان کی حدیث بنیادی چیز ہے۔ (ابو داؤد، ابن ماجة، مسند احمد) **قال البخاری هو عندی صحیح** (نصب الرایة ص ۲۵۹ ج ۱) (۳) حضرت بلال رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سفر و حضر کے مؤذن تھے۔ عہد صدیقی میں بھی مسجد نبوی کے مؤذن رہے ان کی اذان ترجیع سے خالی ہے جو متعدد صحیح سندوں سے مروی ہے۔ (۴) حضرت عبد اللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ مسجد نبوی کے مؤذن تھے ان کی اذان بھی ترجیع سے خالی ہے (۵) حضرت سعد قرظ رضی اللہ عنہ مسجد قبا کے مؤذن تھے ان کی اذان بھی ترجیع سے خالی ہے۔ (۶) حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کے بعض طرق میں ترجیع کا ذکر نہیں ہے (طبرانی)۔ (۷) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے **کان الاذان علی عهد رسول الله** صلی اللہ علیہ وسلم **مرتین مرتین** (ابو داؤد، نسائی) **قال ابن الجوزیؒ اسناده صحیح** (فتح القدیر ص ۱۶۸ ج ۱)

ترجیع کی دلیل: حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ترجیع کی تلقین فرمائی (صحاح ستة ما سوا بخاری)

جواب(۱): طحاوی فرماتے ہیں انہوں نے شہادتین کے کلمات ذرا پست آواز سے کہے تھے تو آپ

ﷺ نے فرمایا **ارجع و امدد من صوتک** (ابوداؤد، نسائی، ابن ماجة، سند جید) یعنی ضرورت کے مطابق بلند آواز سے کہنے کے لئے تکرار کا حکم دیا ورنہ ترجیع مقصود نہیں تھی (۲) ابن الجوزیؒ فرماتے ہیں ابومحذورہ رضی اللہ عنہ نومسلم تھے ان کے دل میں توحید کو راسخ کرنے کے لئے شہادتین کا اعادہ کرایا تا کہ ان کو پھر ان کی قوم کو فائدہ ہو گویا یہ وقتی مصلحت تھی نہ کہ عام سنت۔ (۳) **قال صاحب الھدایةؒ و کان ما رواہ تعلیما فظنہ ترجیعا.**

سوال: ابومحذورہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں ہے **قلت یا رسول اللہ علمنی سنة الاذان** ...... (ابوداؤد، مسند احمد، صحیح ابن حبان) اس سے معلوم ہوا کہ ترجیع اذان کی سنت ہے۔

جواب: اس کی سند میں حارث بہت ضعیف راوی ہے۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں مضطرب الحدیث ابن معین کہتے ہیں ضعیف، نسائی کہتے ہیں لیس بالقوی۔ اس کی سند میں محمد بن عبد الملک بھی ضعیف ہے۔ ذھبیؒ کہتے ہیں **لیس بحجة**. عبدالحقؒ کہتے ہیں **لا یحتج بھذا الاسناد**. ابن حجرؒ نے بھی التلخیص میں ان دونوں راویوں پر کلام کیا ہے (فتح الملھم ص۵ ج۲) حاصل جواب یہ ہے کہ یہ حضرت ابومحذورہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص ہے انہوں نے تبرکا اس کو باقی رکھا۔ اس موقع پر آپ ﷺ نے ازراہ شفقت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کے سر پر ہاتھ مبارک پھیرا تھا جس کی وجہ سے حضرت ابومحذورہ رضی اللہ عنہ سر کے بال نہیں کٹواتے تھے۔ نہ مانگ نکالتے تھے۔ یہ عشق و محبت کی بات ہے۔

سوال: ابومحذورہؓ کی حدیث حضرت عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ کی حدیث سے متأخر ہے اس میں ترجیع ہے لہذا ترجیع راجح ہے۔

جواب: حضرت ابومحذورہ رضی اللہ عنہ کے واقعہ کے بعد آپ ﷺ مدینہ طیبہ تشریف لے گئے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو حسب سابق عدم ترجیع پر برقرار رکھا لہذا عدم ترجیع کا واقعہ متأخر اور راجح ہے۔ (معارف ص۱۶۸ ج۲، فتح الملھم ص۶ ج۲، اوجز المسالک ص۱۷۰ ج۱)

باب ما جاء فی افراد الاقامة

باب ما جاء فی ان الاقامة مثنی مثنی

مسئله: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں اقامت کے کلمات مثنی مثنی ہیں۔ ائمہ ثلثہؒ افراد کے قائل ہیں۔

حنفیه کی دلیل(۱): عن ابی محذورة رضی اللہ عنہ **ان النبی** ﷺ **علمه الاذان تسع عشر**

کلمة و الاقامة سبع عشر کلمة (ترمذی، نسائی، دارمی) و قال الترمذی حدیث حسن صحیح و قال ابن حجرؒ فی الدرایة صححه ابن خزیمة و ابن حبان (حاشیة آثار السنن ص۵۳) (۲) و عن ابی محذورة رضی اللہ عنہ قال علمنی رسول الله ﷺ الاذان تسع عشر کلمة و الاقامة سبع عشر کلمة ...... آگے کلمات اقامت کی تفصیل ہے۔ (۱) الله اکبر (۲) الله اکبر (۳) الله اکبر (۴) الله اکبر (۵) اشهد ان لا اله الا الله. (۶) اشهد ان لا اله الا الله. (۷) اشهد ان محمداً رسول الله. (۸) اشهد ان محمداً رسول الله. (۹) حی علی الصلوة. (۱۰) حی علی الصلوة. (۱۱) حی علی الفلاح. (۱۲) حی علی الفلاح. (۱۳) قد قامت الصلوة. (۱۴) قد قامت الصلوة. (۱۵) الله اکبر. (۱۶) الله اکبر. (۱۷) لا اله الا الله. (ابوداؤد، ابن ماجة) قال ابن دقیق العید فی الامام رجاله رجال الصحیح. (۳) عن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰؒ قال حدثنا اصحاب محمد ﷺ ان عبد الله بن زید الانصاری رضی اللہ عنہ جاء الی النبی ﷺ فقال یا رسول الله رأیت فی المنام کان رجلا قام ...... فاذن مثنی مثنی و اقام مثنی مثنی (ابن ابی شیبة، بیهقی) اسناده صحیح. (۴) اسی حدیث کی دوسری سند میں ہے آپ ﷺ نے خواب دیکھنے والے عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے فرمایا علمه بلالا فاذن مثنی مثنی و اقام مثنی مثنی (طحاوی) سند صحیح. (۵) عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں انه رأی الاذان مثنی مثنی و الاقامة مثنی مثنی (رواه البیهقی فی الخلافیات) و قال ابن حجرؒ فی الدرایة اسناده صحیح. (۶) شعبیؒ کی مرسل روایت ہے قال عبد الله بن زید الانصاری رضی اللہ عنہ سمعت اذان رسول الله ﷺ فکان اذانه و اقامته مثنی مثنی (صحیح ابو عوانة) نقل الذهبی فی الطبقات مرسل الشعبی صحیح. (۷) عن عبد العزیز بن رفیع قال سمعت ابا محذورة رضی اللہ عنہ یوذن مثنی مثنی و یقیم مثنی مثنی (طحاوی. سند حسن) (۸) عن الاسود ان بلالا رضی اللہ عنہ کان یثنی الاذان و یثنی الاقامة (عبد الرزاق، دارقطنی، طحاوی، سند صحیح) (۹) عن سوید بن غفلةؒ قال سمعت بلالا یؤذن مثنی و یقیم مثنی (طحاوی، حسن) (۱۰)عن ابی جحیفةؒ ان بلالا رضی اللہ عنہ کان یؤذن للنبی ﷺ مثنی مثنی و یقیم مثنی مثنی (دارقطنی، طبرانی، سنده لین) (۱۱) عن سلمة بن الاکوع رضی اللہ عنہ انه کان اذا لم یدرك الصلوة مع الامام اذن و اقام و یثنی الاقامة (دارقطنی، صحیح) (۱۲) کان ثوبان رضی اللہ عنہ یؤذن مثنی و یقیم مثنی (طحاوی، مرسل قوی) (۱۳) عن مجاهدؒ ذکر له الاقامة

مرة مرة فقال هذا شئ استخفه الامراء و الاقامة مرتين مرتين (عبد الرزاق، ابن ابی شیبة، طحاوی، صحیح) (۱۴) عن جنادةؒ عن بلال رضی اللہ عنہ انه كان يجعل الاذان و الاقامة سواء مثنى مثنى (مسند الشاميين للطبراني) قال الطحاویؒ ص ۱۰۲ ج ۱ تو اترت الآثار عن بلال رضی اللہ عنہ انه كان يثني الاقامة حتى مات.

افراد کی دلیل (۱): عن انس رضی اللہ عنہ قال امر بلال رضی اللہ عنہ ان يشفع الاذان و يوتر الاقامة (صحاح ستة)

جواب (۱): یہ ابتدا پر محمول ہے اور مذکورہ احادیث سے منسوخ ہے حضرت بلال رضی اللہ عنہ افراد کے مامور تھے پھر تواتر سے ثابت ہے کہ وہ اپنی وفات تک مثنی کہتے رہے۔ مسلم کی ایک روایت میں ابتدا کی تصریح ہے عن انس رضی اللہ عنہ قال ذكروا ان يعلموا وقت الصلوة بشئ يعرفونه فذكروا ان ينوروا نارا اويضربوا ناقوسا فامر بلال رضی اللہ عنہ ان يشفع الاذان و يوتر الاقامة. (۲) شارح نقایہؒ اور شیخ الہندؒ نے فرمایا یہ احیاناً بیان جواز کی تعلیم تھی۔ (۳) یہ شفع و ایتار آواز کے لحاظ سے ہے کہ اذان کے کلمات دو سانس میں اور اقامت کے کلمات ایک سانس میں کہے جائیں۔

سوال: بعض روایات میں الا الاقامة کا استثناء ہے (بخاری)

جواب: یہ استثناء یوتر الاقامہ سے نہیں ہے بلکہ حدیث کے مفہوم سے ہے۔ مفہوم یہ ہے کہ اقامت اذان کی مانند ہے۔ صرف کیفیت ادا میں فرق ہے مگر قد قامت الصلوة کی زیادت صرف اقامت میں ہے۔ (۴) اس حدیث کا تعلق ماہ رمضان سے ہے کہ اذان دو مرتبہ ہوتی تھی ایک سحری کے لئے دوسری نمازِ فجر کے لئے مگر اقامت صرف نماز کے لئے ایک مرتبہ ہوتی تھی۔

دلیل (۲): عن ابن عمر رضی اللہ عنہ انما كان الاذان على عهد رسول الله ﷺ مرتين و الاقامة مرة غير انه يقول قد قامت الصلوة قد قامت الصلوة (ابوداؤد، نسائی، مسند احمد، صحیح) (۳) حضرت عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ کی خواب والی روایت میں ہے و الاقامة فرادى الاقد قامت الصلوة (ابوداؤد، مسند احمد، ابن حبان، حسن) (۴) حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی روایت کے بعض طرق میں بھی ایتار اقامت کا ذکر ہے (دارقطنی، ابن خزیمة)

جواب: پہلے تین مذکورہ بالا جوابات ہیں یعنی منسوخ ہیں یا بیان جواز پر محمول ہیں یا ایتار آواز کے لحاظ سے ہے۔ (معارف، فتح الملهم، بذل، اوجز، آثار السنن ج ۱ ۵)

مسئله: ائمہ ثلثہؒ کے ہاں اذان کے شروع میں تکبیر چار مرتبہ ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں دو مرتبہ ہے۔
ائمہ ثلثہؒ کی دلیل: حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کے اکثر طرق میں تربیع تکبیر کا ذکر ہے (ابو داؤد، نسائی، ابن ماجة، سند صحیح) (۲) حضرت عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ کی حدیث میں بھی تربیع کا ذکر ہے (ابو داؤد، ابن ماجة، مسند احمد)

امام مالك کی دلیل (۱): ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کے بعض طرق میں تثنیہ تکبیر مذکور ہے (مسلم. ابو داؤد)

جواب: تربیع ثقہ کی زیادت ہے جو معتبر ہے۔

دلیل (۲): حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے **انما كان الاذان على عهد رسول الله ﷺ مرتين مرتين** (ابو داؤد، نسائی) (۳) حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور ہے **امر بلال** رضی اللہ عنہ **ان يشفع الاذان** (صحاح ستة)

جواب: مذکورہ احادیث تربیع کے قرینہ سے تکبیر اول مستثنیٰ ہے۔

مسئله: ائمہ ثلثہؒ کے ہاں اقامت میں **قد قامت الصلوة** دو مرتبہ ہے امام مالکؒ کے ہاں ایک مرتبہ ہے۔

جمهور کی دلیل (۱): حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں **قد قامت الصلوة** دو مرتبہ ہے (ابو داؤد، نسائی، مسند احمد، صحیح) (۲) حضرت عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے فرشتہ والی اقامت میں **قد قامت الصلوة** کا تثنیہ ہے (ابو داؤد. صحیح) (۳) حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں ہے آپ ﷺ نے اقامت کے سترہ کلمات کی تعلیم دی جن میں **قد قامت الصلوة** دو مرتبہ ہے (ابو داؤد، ابن ماجة سند صحیح)

امام مالکؒ کی دلیل: حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث ہے **امر بلال ان يشفع الاذان و يوتر الاقامة** (صحاح ستة)

جواب (۱): اس کے بعض طرق میں **الا الاقامة** کا استثناء ہے (بخاری) گو بعض نے اس کو مدرج قرار دیا ہے (۲) مذکورہ تثنیہ اقامت کی روایات کے قرینہ سے **قد قامت الصلوة** مستثنیٰ ہے۔

حاصل: امام ابو حنیفہؒ امام احمدؒ کے ہاں کلمات اذان پندرہ ہیں۔ تربیع تکبیر ہے ترجیع نہیں ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں سترہ ہیں ترجیع ہے۔ تربیع تکبیر نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں انیس ہیں تربیع و ترجیع

دونوں ہیں۔ نیز امام ابو حنیفہؒ کے ہاں اقامت کے کلمات سترہ ہیں۔ کما مر مفصلا، امام احمدؒ و امام شافعیؒ کے ہاں گیارہ ہیں باقی کلمات مفرد ہیں لیکن قد قامت الصلوۃ تثنیہ ہیں امام مالکؒ کی مشہور روایت میں دس ہیں قد قامت الصلوۃ بھی مفرد ہے۔

فائدہ: یہ اختلاف۔ اختلاف مباح کے قبیل سے ہے۔ تربیع و ترجیع تثنیہ اقامت یا برعکس سب جائز ہے اولی وغیر اولی کا فرق ہے۔ (معارف. فتح الملھم، آثار السنن، اوجز المسالک)

باب ما جاء فی الاذان باللیل

مسئلہ: اس پر ائمہ اربعہؒ کا اتفاق ہے کہ نماز کے وقت سے پہلے اذان دینا ما سوا فجر کے ناجائز ہے۔ فجر کے بارے میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلثہؒ کے ہاں وقت سے پہلے فجر کی اذان جائز ہے۔ پھر صبح کے بعد اعادہ اذان کی ضرورت نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ جمہور کے ساتھ ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ عدم جواز کے قائل ہیں۔

حنفیہ کی دلیل (۱): عن بلال رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ ﷺ قال له لا تؤذن حتی یستبین لک الفجر (ابوداؤد، منقطع) رجال اسناده ثقات (زجاجة المصابیح ص ۱۰۲ ج ۱) (۲) عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها قالت ما کانوا یؤذنون حتی ینفجر الفجر (مصنف ابن ابی شیبة) سند صحیح (الدرایة لابن حجر. الجوهر النقی للترکمانی) (۳) عن امرأة من بنی النجار رضی اللہ عنہ ...... کان بلال رضی اللہ عنہ یاتی بسحر ینظر الی الفجر فاذا رأه اذن. (ابوداؤد) قال ابن حجرؒ فی الدرایة و فتح الباری ص۸۵ ج۲ حسن. (۴) عن انس رضی اللہ عنہ ان سائلا سأل عن وقت الصلوة فامر رسول الله ﷺ بلالا فاذن حین طلع الفجر. (نسائی، صحیح، فتح الباری ص۸۵ ج۲) (۵) عن ام المؤمنین حفصة رضی الله تعالیٰ عنها مرفوعا. وکان لا یؤذن حتی یصبح (بیهقی، طحاوی، سند جید) (٦) عن شیبان رضی اللہ عنہ مرفوعا و کان لا یؤذن حتی یصبح (طبرانی، سند صحیح) (۷) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ ان بلالا اذن قبل الفجر فقال له النبی ﷺ ما حملک علی ذالک فقال استیقظت و انا و سنان فظننت ان الفجر طلع فامره النبی ﷺ ان ینادی ثلاثا ان العبد قد نام (بیهقی، حسن) (۸) عن حمیدؒ ان بلالا رضی اللہ عنہ اذن لیلة سوداء فامره رسول الله ﷺ ان یرجع فینادی ان العبد نام (دارقطنی، مرسل جید) (۹) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ ان بلالا رضی اللہ عنہ اذن قبل

طلوع الفجر فامره النبی ﷺ ان یرجع فینادی الا ان العبد قد نام (ابوداؤد، دارقطنی، طحاوی، رجاله ثقات، فتح الباری ص۸۵ج۲) (۱۰) عن نافع عن مؤذن لعمر رضی اللہ عنہ یقال له مسروح اذن قبل الصبح فامره عمر رضی اللہ عنہ ان یرجع فینادی فذکر نحوه (ای الا ان العبد قد نام) (رواه ابوداؤد و الدارقطنی. حسن)

ائمه ثلثه کی دلیل (۱): عن ابن عمر رضی اللہ عنہ ان نبی الله ﷺ قال ان بلالا رضی اللہ عنہ یؤذن بلیل فکلوا و اشربوا حتی تسمعوا تأذین ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ (بخاری، مسلم) (۲) عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ قال لا یمنعن احدکم اذان بلال رضی اللہ عنہ من سحوره فانه یؤذن او ینادی بلیل لیرجع قائمکم و لینبه نائمکم (بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجة) (۳) عن سمرة بن جندب رضی اللہ عنہ قال سمعت محمدا ﷺ یقول لا یغرن احدکم اذان بلال رضی اللہ عنہ من السحور (مسلم)

جواب: ابن القطانؒ، ابن دقیق العیدؒ جیسے محدثین فرماتے ہیں یہ صرف ماہ رمضان کا واقعہ ہے اس پر قرینہ حدیث کے الفاظ ہیں کلوا و اشربوا ...... من سحوره اور اذان اول تذکیر وتسحیر کے لئے تھی جیسا کہ حدیث کے الفاظ فانه یوذن لیرجع قائمکم و لینبه نائمکم سے واضح ہے باقی اگر کبھی غیر رمضان میں وقت سے قبل اذان دی گئی ہے تو وہ مؤذن کی خطا تھی جیسا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے الا ان العبد قد نام (ابوداؤد) ۔سمرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں ہے لا یغرنکم اذان بلال رضی اللہ عنہ فان فی بصره سوء (ابو داؤد، نسائی، ترمذی) انس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں ہے لا یغرنکم اذان بلال رضی اللہ عنہ فان في بصره شیئا (طحاوی، صحیح) حاصل یہ ہے کہ اذان نماز کے وقت کی اطلاع دینے کے لئے ہوتی ہے جب وقت ہی نہیں آیا تو اس کی اطلاع دینا کیسے؟ یہ تو کذب اور دھوکا بن جائے گا العیاذ باللہ۔ (اوجز ص۱۹۹ج۱، فتح الملهم ص۱۱۸ج۳، بذل المجهود ص۳۰۵ج۱، فتح الباری ص۸۵ج۲، عمدة القاری ص۱۳۱ج۵، باب اذان الاعمی. آثار السنن ص۷۰)

باب کراهیة ان یاخذ المؤذن علی اذانه اجرا

قوله تعالیٰ. قل ما اسئلکم علیه من اجر (ص)

مسئله: امام ابوحنیفہؒ و امام احمدؒ کے ہاں اذان، تعلیم قرآن و دیگر دینی امور پر اجرت لینا ناجائز ہے۔

امام مالکؒ و امام شافعیؒ کے ہاں جائز ہے۔

عدم جواز کی دلیل (۱): قل ما اسئلکم علیه من اجرا (ص و شعراء) و غیر ذلک من آلایات الکریمة (۲) عن عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ قال ان من آخر ما عهد الی رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ان اتخذ مؤذنا لا یأخذ علی اذانه اجرا (ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجة) (۳) عن عبادة بن الصامت رضی اللہ عنہ قال علمت ناسا من اهل الصفة القرآن فاهدی الی رجل منهم قوسا فقلت لیست بمال و ارمی بها فی سبیل الله فسألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان اردت ان یطوقک الله طوقا من نار فاقبلها (ابوداؤد، ابن ماجة) (۴) عن ابی بن کعب رضی اللہ عنہ قال علمت رجلا القرآن فاهدی قوسا فذکرت ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان اخذتها اخذت قوسا من نار (ابن ماجة) (۵) عن ابی الدرداء رضی اللہ عنہ ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال من اخذ قوسا علی تعلیم القرآن قلده الله تعالیٰ قوسا من نار (دارمی) (۶) ان رجلا قال لابن عمر رضی اللہ عنہ انی احبک فی الله فقال له ابن عمر رضی اللہ عنہ و انا ابغضک فی الله فقال سبحان الله انا احبک فی الله و انت تبغضنی فی الله قال نعم فانک تأخذ علی اذانک اجرا (کامل ابن عدی) (۷) عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ قال اربع لا یاخذ علیهن اجرا الاذان و قراء ة القرآن و المقاسم و القضاء (ذکره ابن سید الناس فی شرح الترمذی)

جواز کی دلیل (۱): احادیث الرقیة عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ ...... قالوا لا نرقی حتی تجعلوا لنا جعلا فصالحوهم علی قطیع من الغنم ...... فغدوا علی رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فذکروا له ذلک فقال اصبتم (صحیحین) (۲) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعا ...... و فیه ان احق ما اخذتم علیه اجرا کتاب الله (بخاری)

جواب: رقیہ پر اجرت لینا سب کے ہاں جائز ہے۔ (۳) حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی اذان والی حدیث میں ہے فاذنت ثم اعطانی صلی اللہ علیہ وسلم صرة فیها شئ من فضة (نسائی، ابن حبان)

جواب (۱): یہ حدیث متقدم ہے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث متاخر ہے۔ لہذا وہ ناسخ ہے (۲) ابو محذورہ رضی اللہ عنہ نو مسلم نوجوان تھے تالیف قلب کے لئے ان کی حوصلہ افزائی کی گئی گویا یہ ان کی خصوصیت ہے۔ (۴) عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال ما ترکت بعد نفقة نسائی و مؤنة عاملی فهو صدقة (بخاری، ابوداؤد، مسند احمد، طحاوی) (۵) ان عمر رضی اللہ عنہ کتب الی

بعض عماله ان اعط الناس على تعليم القرآن (كتاب المعرفة للبيهقى)
فائده: متاخرین حنفیہؒ نے ضرورت کی وجہ سے تعلیم قرآن یا اذان وغیرہ پر اجرت کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ (ہدایہ، بحر الرائق، کتاب الاجارۃ) تو تنخواہ مقصود بالذات نہ ہونی چاہئے الضروری یتقدر بقدر الضرورۃ کے اصول پر بوقت ضرورت بقدر ضرورت ہونی چاہئے۔ لیکن یہ فتویٰ تعلیم قرآن جیسے امور کے بارہ میں ہے جن پر دین کا بقا موقوف ہے۔ ثواب کے لئے قراءت قرآن جیسے امور پر درست نہیں کہ ان پر دین اسلام کا بقاء موقوف نہیں (ردالمحتار) نیز بالخصوص قراءت قرآن پر اجرت کی ممانعت مستقل احادیث سے بھی ثابت ہے۔ (۱) عن عبد الرحمن بن شبل رضی اللہ عنہ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول اقرؤا القرآن و لا تاكلوا به (مسند احمد ص۴۲۸ ج۳ طبرانی. عبد الرزاق) اس مضمون کی مرفوع حدیث حضرت عبد الرحمٰن بن عوفؓ سے مسند بزار میں اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے کامل ابن عدی میں بھی مروی ہے۔ (معارف ص۲۴۱ ج۲، بذل المجهود ص۳۰۳ ج۱، نصب الراية كتاب الاجارة ص۱۳۵ ج۴، عمدة القاری)

باب ما جاء فيمن سمع النداء فلا يجيب

قوله تعالى و اركعوا مع الراكعين (بقرة)

مسئله: فرض نماز کی جماعت داؤد ظاہریؒ کے ہاں فرض اور صحت نماز کی شرط ہے۔ امام احمدؒ کے ہاں فرض عین ہے۔ صحت نماز کی شرط نہیں۔ امام شافعیؒ کے ہاں فرض کفایۃ ہے۔ حنفیہ کے دو قول ہیں ایک وجوب کا دوسرا سنیت کا۔ مالکیہؒ کے ہاں سنت ہے۔ حنفیہ میں سے قدوریؒ نے سنت مؤکدہ لکھا ہے۔ ابن ہمامؒ نے کہا قال عامة مشائخنا انها واجبة و تسميتها سنة لوجوبها بالسنة.

فرضیت کی دلیل (۱): حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال النبی ﷺ لقد هممت ان آمر فتيتى ان يجمعوا حزم الحطب ثم آمر بالصلوة فتقام ثم احرق على اقوام لا يشهدون الصلوة (بخاری، مسلم، ترمذی و دیگر ایسی شدید وعید ترک فرض پر ہو سکتی ہے۔

جواب: اس کے گیارہ جوابات دیئے گئے ہیں۔ (عمدة القاری و فتح الباری) بعض یہ ہیں (۱) زجر پر محمول ہے کیونکہ بالاجماع تحریق بالنار کی سزا مسلمانوں کے لئے منع ہے۔ (۲) یہ صرف منافقین کے لئے ہے۔ (۳) یہ ابتدا پر محمول ہے اور منسوخ ہے۔ (۴) متخلفین کی سرکوبی کے لئے جماعت چھوڑنے

کا عزم عدم فرضیت کی دلیل ہے۔ (۵) تہدید کے باوجود اس پر عمل نہ کرنا بھی عدم فرضیت کی دلیل ہے۔

دلیل (۲): عن ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعا من سمع النداء فلم یاته فلا صلوة له (ابن ماجة. حاکم) **و قال الحاکم علی شرط الصحیحین و روی ابوداؤد و ابن حبان نحوه.**

جواب: ابن الہمامؒ فرماتے ہیں یہ خبر واحد ہے جس سے زیادہ سے زیادہ وجوب ثابت ہوسکتا ہے۔ نہ کہ فرضیت۔

سنیت کی دلیل (۱): حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں نماز باجماعت کو سنن الہدیٰ کہا گیا ہے (مسلم)

جواب: ابن الہمامؒ فرماتے ہیں سنن الہدیٰ کا لفظ عام ہے واجب کو بھی شامل ہے نیز اسی حدیث میں ہے **و لو ترکتم سنة نبیکم لضللتم** یہ جملہ وجوب کی دلیل ہے (فتح القدیر ص۳۴۶ ج ۱) (۲) **عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم صلوة الجماعة تفضل علی صلوة الرجل وحده بسبع و عشرین درجة** (بخاری، مسلم، ترمذی) (۳) **عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال ان صلوة الرجل فی الجماعة تزید علی صلوته بخمس و عشرین جزء** (بخاری، مسلم، ترمذی)

جواب: ابن الہمامؒ فرماتے ہیں اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ منفرد کی نماز صحیح ہے جماعت کے سلسلہ میں یہ خاموش ہے۔

فرض کفایه کی دلیل: جماعت سے مقصود شعار اسلام کا اظہار ہے جو بعض کے عمل سے حاصل ہوجاتا ہے۔

جواب: ابن الہمامؒ فرماتے ہیں متخلفین عن الجماعت کے بارے میں آگ میں جلانے کی دھمکی ''کفایہ'' کی نفی کرتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اکثریت جماعت سے نماز پڑھ رہی تھی۔

وجوب کی دلیل (۱): حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث مرفوع **لقد هممت ان آمر فتیتی ان یجمعوا حزم الحطب** اھ (بخاری، مسلم، ترمذی) (۲) صلوۃ الخوف کی مشروعیت کہ اس میں نماز کے منافی افعال چلنا پھرنا مشروع ہیں جو کفایت وسنیت کے لئے اختیار نہیں کئے جاتے۔ (۳) حضرت ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے **قال یا رسول الله لیس لی قائد یقودنی الی**

المسجد قال هل تسمع النداء قال نعم قال فاجب (مسلم عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ) (۴) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعا من یسمع النداء فلم یجب فلا صلوة له الامن عذر (صحیح ابن حبان و روی ابوداؤد نحوہ) (۵) و (۶) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ و ابن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعا لینتهین اقوام عن ودعهم الجماعات او لیختمن الله علی قلوبهم (ابن ماجة) (۷) عن انس رضی اللہ عنہ مرفوعا قال صلی اللہ علیہ وسلم لقد هممت ان آمر رجلا یصلی بالناس فاضرمها علیهم نارا فانه لا یتخلف الامنافق (طبرانی اوسط. سند جید) (۸) عن ابی الدرداء رضی اللہ عنہ مرفوعا ما من ثلاثة فی قریة و لا بدو لا تقام فیهم الصلوة الا قد استحوذ علیهم الشیطان فعلیک بالجماعة (ابوداؤد، نسائی) و قال النووی اسناده صحیح. اس موضوع کی مزید حدیثیں عمدۃ القاری ص ۱۶۳ ج۵ میں ہیں (فتح الملهم ص۲۱۷ ج۲، اوجز ص۵ ج۲، معارف ص ۲۷۰ ج۲، فتح القدیر ص ۳۴۵ ج۱، فتح الباری ص ۱۰۴ ج۲)

باب ما جاء فی الرجل یصلی وحده ثم یدرک الجماعة

مسئله: جو شخص تنہا فرض نماز پڑھ چکا ہو پھر جماعت کی نماز مل جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے ہاں نفل کی نیت سے صرف ظہر وعشا میں شریک ہوسکتا ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں پانچوں نمازوں کا اعادہ کرے امام مالکؒ کے ہاں ما سوا مغرب باقی چار نمازوں کا اعادہ کرے۔

حنفیه کی دلیل (۱): فجر وعصر کے بعد ممانعت نماز کی احادیث متواتر ہیں۔ کما مر غیر مرة (۲) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا صلیت فی اهلک ثم ادرکت الصلوة فصلها الا الفجر و المغرب (دارقطنی) اس کی رفع میں سہل بن صالح متفرد ہے مگر وہ ثقہ ہے اور ثقہ کی زیادت مقبول ہے۔ نیز مغرب میں تین رکعت نفل مکروہ ہے چوتھی رکعت ملانے میں امام کی مخالفت ہے جو منع ہے۔ (۳) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ موقوفا قال اذا صلیت الفجر و انمغرب ثم ادرکتهما فلا تعد لهما غیر ما صلیتهما (کتاب الآثار لمحمدؒ، و فی الموطا مالک نحوہ) (۴) عن عمرو بن شعیبؒ قال اتیت علی ابن عمر رضی اللہ عنہ ذات یوم و هو جالس بالبلاط و الناس فی صلوة العصر فقلت ابا عبد الرحمن الناس فی الصلوة قال ابن عمر رضی اللہ عنہ انی قد صلیت انی

سمعت رسول الله ﷺ يقول لا تصلى صلوة مكتوبة فى يوم مرتين (دارقطنی) و كذا رواه النسائى و ابوداؤد غير انه ليس فى روايتهما و الناس فى صلوة العصر.

فریق ثانی کی دلیل (۱): عن يزيد بن الاسود رضی اللہ عنہ قال شهدت مع النبى ﷺ حجته (طویل حدیث ہے کہ دوشخص اپنے ڈیروں میں نماز پڑھ چکے تھے اس لئے جماعت میں شامل نہ ہوئے تو آپ ﷺ نے فرمایا) اذا صليتما فى رحالكما ثم اتيتما مسجد جماعة فصليا معهم (ترمذی، ابوداؤد، نسائی) قال الترمذى حديث حسن صحيح.

جواب (۱): مذکورہ احادیث اس کے لئے مخصص ہیں لہذا اس کا مصداق صرف ظہر وعشا ہیں۔ (۲) یہ مضطرب ہے اضطراب کی تفصیل معارف السنن ص۱۷۲ ج۲ تا ۲۸۲ ج۲ میں ہے۔ لہذا حجت نہیں۔

باب ما جاء فى الجماعة فى مسجد قد صلى فيه

مسئله: مسجد طریق میں تکرار جماعت باتفاق ائمہ اربعہؒ بلا کراہت جائز ہے۔ مسجد محلّہ جسکا امام مؤذن نمازی معلوم ہوں اس میں تکرار جماعت ائمہ ثلثہؒ کے ہاں مکروہ ہے امام احمدؒ کے ہاں جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت میں ہیئت بدل کر جائز ہے محراب سے ہٹنے سے بھی ہیت بدل جاتی ہے۔ امام محمدؒ کے ہاں بلا تداعی مکروہ نہیں ہے۔

جمهور کی دلیل (۱): عن ابى بكرة رضی اللہ عنہ ان رسول الله ﷺ اقبل من نواحى المدينة يريد الصلوة فوجد الناس قد صلوا فمال الى منزله فجمع اهله فصلى بهم. (طبرانی کبیر و اوسط) قال الهيثمى فى الزوائد ص۱۵۳ ج۱ رجاله ثقات. اگر بلا کراہت جواز ہوتا تو آپ ﷺ مسجد کی فضیلت حاصل کرتے۔ (۲) عن الحسنؒ قال كان اصحاب محمد ﷺ اذا دخلوا فى مسجد قد صلى فيه صلوا فرادى (مصنف ابن ابی شیبة) (۳) عن الاسود بن يزيد التابعیؒ انه كان اذا فاتته الجماعة فى مسجد قومه ذهب الى مسجد آخر (ابن ابی شیبة باسناد صحیح و رواه البخاری تعلیقاً) (۴) عن انس رضی اللہ عنہ ان اصحاب رسول الله ﷺ كانوا اذا فاتتهم الجماعة صلوا فى المسجد فرادى. كذا فى البدائع ص۱۵۳ ج۱ لكن قال المحدث البنوریؒ حديث انس رضی اللہ عنہ هذا لم نطلع عليه.

امام احمدؒ کی دلیل (۱): عن ابى سعيد رضی اللہ عنہ قال جاء رجل و قد صلى رسول الله

ﷺ فقال و ایکم یتجر علی ھذا فقام رجل و صلی معه (ابوداؤد، ترمذی) قال الترمذی حسن. بیہقی ص۶۹ ج۳ میں ہے فقام ابو بکر رضی اللہ عنہ فصلی معه و قد کان صلی مع رسول اللہ ﷺ.

جواب: اختلاف اس صورت میں ہے کہ امام اور مقتدی دونوں مفترض ہوں۔ یہاں مقتدی متنفل تھے لہذا یہ استدلال درست نہیں۔ (۲) روی ان ابن مسعود رضی اللہ عنہ دخل المسجد و قد صلوا فجمع بعلقمة و مسروق و الاسود (مصنف ابن ابی شیبة)

جواب: یہ دلیل تب درست ہو گی جب کہ یہ ثابت ہو کہ علقمہ، مسروق، اسود بھی مفترض تھے۔ مگر حدیث کے الفاظ " ان ابن مسعود رضی اللہ عنہ دخل" سے اشارہ ملتا ہے کہ یہ حضرات نماز پڑھ چکے تھے صرف ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی نماز رہ گئی تھی۔ (۳) جاء انس رضی اللہ عنہ الی مسجد قد صلی فیه فاذن و اقام و صلی جماعة (رواہ البخاری تعلیقا و ابن ابی شیبة و مسند ابو یعلی و البیهقی موصولا)

جواب: بیہقی میں ہے فی مسجد بن رفاعة، ابو یعلی میں ہے فی مسجد بن ثعلبة، عہد نبوی میں تقریباً چالیس مسجدیں تھیں۔ معروف مساجد میں ان کا ذکر نہیں آتا لہذا یہ مسجد طریق پر محمول ہے۔

فائدہ: جمہور کا مسلک مصالح شرعیہ کے زیادہ موافق ہے ۔ وحدت امت۔ قیام الفت وغیرہ۔ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کا اس موضوع پر ایک رسالہ ہے القطوف الدانیة فی حکم الجماعة الثانیة (معارف ص۲۸۴ ج۲، بذل ص۳۲۳ ج۱، زجاجة المصابیح ص۳۲۸ ج۱)

باب ما جاء فی کراهیة الصف بین السواری

امام اور منفرد کے لئے بین السواری نماز بالاتفاق جائز ہے۔ مقتدی کے بارے میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلثہؒ کے ہاں جائز ہے۔ امام احمدؒ کے ہاں مکروہ ہے۔

جمہور کی دلیل (۱): حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے فسالت بلالا رضی اللہ عنہ اصلی النبی ﷺ فی الکعبة قال نعم رکعتین بین الساریتین (بخاری و مسلم) مقتدی کی نماز بھی منفرد کی نماز کی مانند ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل (۱): عن انس رضی اللہ عنہ ...... کنا نتقی ھذا (الصلوة بین الساریتین) علی عهد رسول اللہ ﷺ (ابوداؤد، ترمذی، نسائی) و قال الترمذی حسن صحیح.

جواب: یہ مطلق ہے صحیحین کی مذکورہ روایت کے مقابلہ میں مرجوح ہے۔

دلیل (۲): عن قرة بن اياس رضی اللہ عنہ قال ننهى ان نصف بين السوارى على عهد رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم و نطرد عنها طردا (ابن ماجة، بيهقى، مسند بزار)

جواب: اس کی سند میں ہارون بن مسلم مجہول ہے (تهذيب لابن حجر) لہٰذا صحیحین کی حدیث کے مقابلہ میں حجت نہیں۔ علامہ سرخسیؒ المبسوط میں لکھتے ہیں اسطوانتین کے درمیان بھی صف ہے گو وہ طویل نہیں ہے۔ ستون کا فاصلہ ایسے ہے جیسے دو نمازیوں کے مابین سامان کی گٹھڑی رکھی ہو وہ بالاتفاق صحت اقتدا کے لئے مانع نہیں اس میں کوئی کراہت نہیں (بذل المجهود ص۳۶۳ ج۱، معارف ص۳۰۶ ج۲، نصب الراية ص۳۲۶ ج۲)

باب ما جاء فى الصلوة خلف الصف وحده

مسئله: ائمہ ثلثہ کے ہاں صف کے پیچھے مقتدی کا تنہا کھڑا ہونا مکروہ ہے۔ امام احمدؒ کے ہاں ناجائز ہے اس کی نماز باطل ہے۔

جمهور کی دلیل (۱): عن ابى بكرة رضی اللہ عنہ انه انتهى الى النبى صلی اللہ علیہ وسلم و هو راكع فركع قبل ان يصل الى الصف فذكر ذلك للنبى صلی اللہ علیہ وسلم فقال زادك الله حرصا و لا تعد (بخارى باب اذا ركع دون الصف ابوداؤد. نسائى) اگر نماز باطل ہوتی تو اعادہ کا حکم فرمایا جاتا۔ **(۲) عن انس رضی اللہ عنہ مرفوعا فصففت انا و اليتيم خلفه و العجوز من و رائنا** (بخارى و مسلم) **قال الزيلعىؒ و احكام الرجال و النساء فى ذلك سواء.**

امام احمدؒ کی دلیل: عن و ابصة رضی اللہ عنہ ان رجلا صلى خلف الصف وحده فامره رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ان يعيد الصلوة (سنن اربعة) **قال الترمذى حسن و صححه احمد و ابن خزيمة و غيرهما** (فتح البارى)

جواب (۱): اس کی سند میں اختلاف ہے کما اشار اليه الترمذى قال الشافعىؒ لو ثبت الحديث لقلت به. قال الحاكم انما لم يخرجه الشيخان لفساد الطريق اليه و كذا قال البيهقى فى المعرفة قال ابو عمر فيه اضطراب و لا تثبته جماعة. قال البزار عمرو بن راشد

لیس معروفا بالعدالة فلا یحتج بحدیثه (معارف ص ۳۱۱ ج ۲) (۲) مذکورہ احادیث کے قرینہ سے اعادہ کا حکم استحباب پر محمول ہے۔

دلیل (۲): حضرت علی بن شیبان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صف کے پیچھے تنہا کھڑے نمازی کو فرمایا **استقبل صلوتک فانه لا صلوة لمن صلی خلف الصف وحده** (ابن ماجة. مسند احمد. بیهقی. طحاوی)

جواب (۱): اس کی سند میں عبد اللہ بن بدر ہے۔ محدث بزار فرماتے ہیں وہ غیر معروف ہے۔ علی بن شیبان سے راوی عبد الرحمٰن بھی غیر معروف ہے۔ لہذا یہ حجت نہیں۔ (۲) مذکورہ احادیث کے قرینہ سے لا صلوۃ نفی کمال پر محمول ہے جیسے **لا صلوة لجار المسجد الا فی المسجد** میں ہے **قاله الطحاوی** (معارف ص ۳۱۲ ج ۲، عمدة القاری ص ۵۶ ج ۶، نصب الرایة ص ۳۸ ج ۲)

باب من احق بالامامة

مسئله: ائمہ ثلثہؒ و امام محمدؒ کے ہاں امامت کا زیادہ حقدار اعلم بالاحکام ہے جب کہ بقدر ضرورت حسن قراءت سے متصف ہو۔ امام احمدؒ و امام ابو یوسفؒ کے ہاں اقرأ مقدم ہے۔ اقرأ سے مراد ہے کہ قرآن کا زیادہ حافظ ہو حسن قراءت میں مقدم ہو اور اداء حروف کی کیفیت زیادہ جانتا ہو۔

جمهور کی دلیل (۱): عن ابی موسی الاشعری رضی اللہ عنہ **قال مرض النبی** صلی اللہ علیہ وسلم **فاشتد مرضه فقال مروا ابا بکر** رضی اللہ عنہ **فلیصل بالناس اه** (بخاری و مسلم) حالانکہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو حدیث مرفوع میں اقرأ فرمایا گیا ہے (ترمذی و مسند احمد عن انس رضی اللہ عنہ) **و قال الترمذی حسن صحیح.** حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد بھی ہے **ابی اقرأنا** (بخاری ص ۷۴۸ ج ۲) حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ اعلم تھے حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث میں ہے **و کان ابو بکر** رضی اللہ عنہ **اعلمنا** (بخاری و مسلم) امام بخاریؒ نے یہ باب قائم کیا ہے **باب اهل العلم و الفضل احق بالامامة** پھر اس کے تحت یہی حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث لائے ہیں۔ اس سے امام بخاریؒ نے دو باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے ایک یہ کہ احق بالامامت۔ اعلم و افضل ہے دوسرا یہ کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ اعلم و افضل تھے۔

دلیل (۲): قراءت کی ضرورت نماز کے صرف ایک رکن میں ہے اور علم کی ضرورت تمام ارکان نماز میں ہے لہذا وہ مقدم ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل (۱): حضرت ابو مسعود رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے یؤم القوم اقرأهم لکتاب الله (رواه الجماعة الا البخاری)

جواب (۱): صحابہ رضی اللہ عنہم کے مقدس دور میں قرآن کی تعلیم مع احکام ہوتی تھی اس لئے اقرأ اعلم بھی ہوتا تھا لہذا اقرأ سے مراد اعلم ہے۔

سوال: پھر حدیث کے معنی میں تکرار لازم آئے گا فان کانوا فی القراء ۃ ای فی العلم سواء فاعلمهم بالسنة.

جواب: معنی یہ ہوگا کہ علوم قرانیہ کا ماہر مقدم ہے اس کے بعد علوم سنت و حدیث کے ماہر کا درجہ ہے۔

سوال: اس پر لازم آئے گا ابی بن کعب رضی اللہ عنہ اقرأ ہونے کی وجہ سے ابو بکر رضی اللہ عنہ سے اعلم و افقہ ہوں و هو کما تری لہذا یہ جواب کمزور ہے۔

جواب (۲): راجح جواب یہ ہے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی امامت والی حدیث موخر ہے اور ناسخ ہے۔ یہ آپ ﷺ کا آخری امر و عمل ہے امام بخاریؒ فرماتے ہیں و انما یوخذ بالآخر فالآخر من فعل النبی ﷺ (بخاری ص ۹۶ ج ۱)

دلیل (۲): حضرت عمرو بن سلمہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں ہے و لیؤمکم اکثر قرآنا. حضرت عمرو بن سلمہ رضی اللہ عنہ اپنی قوم میں اقرأ تھے تو باوجود صغر سنی کے ان کو امام بنا دیا گیا۔ آپ فرماتے ہیں فقدمونی بین ایدیهم و انا ابن ست او سبع سنین (بخاری، ابو داؤد، نسائی)

جواب: حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی امامت والی حدیث موخر ہے اور ناسخ ہے (معارف ص ۳۲۲ ج ۲، عمدة القاری، فتح الباری، فتح الملهم ج ۲، بذل ص ۳۲۶ ج ۲)

باب ما یقول عند افتتاح الصلوة

مسئله: ائمہ ثلثہؒ کے ہاں تکبیر تحریمہ کے بعد فاتحہ سے پہلے دعا استفتاح مستحب ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں مستحب نہیں ہے۔

جمهور کی دلیل: احادیث باب ہیں مثلاً (۱) عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال کان رسول الله ﷺ اذا قام الی الصلوة باللیل کبر ثم یقول سبحانک اللهم و بحمدک و تبارک اسمک اه (سنن اربعة) (۲) عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها قالت کان النبی ﷺ اذا افتتح

الصلوۃ قال سبحانک اللھم و بحمدک اھ (ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجۃ) و سند ابی داؤد حسن.

امام مالکؒ کی دلیل: عن انس رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ابا بکر رضی اللہ عنہ و عمر رضی اللہ عنہ کانوا یفتتحون الصلوۃ بالحمد للہ رب العالمین (مسلم. سنن اربعۃ)

جواب: اس کا مطلب یہ ہے کہ قراءت صلوۃ کی ابتدا الحمد للہ سے ہوتی تھی دعا کی نفی مقصود نہیں ہے۔ دوسری روایت میں اس کی صراحت ہے (۱) عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یستفتح الصلوۃ بالتکبیر و القراءۃ بالحمد للہ رب العالمین (مسلم) (۲) عن انس رضی اللہ عنہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم یفتتحون القراءۃ بالحمد للہ رب العالمین (مسلم، ترمذی)

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ و امام احمدؒ کے ہاں دعا افتتاح میں سبحانک اللھم و بحمدک اھ افضل ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں انی وجھت وجھی للذی فطر السموات اھ یا اللھم باعدبینی و بین خطایای اھ افضل ہے۔ دونوں قول ہیں۔ امام ابو یوسفؒ کے ہاں دونوں کو جمع کرنا افضل ہے۔

حنفیہ و حنبلیہ کی دلیل (۱): حضرت ابو سعید خدری کی مذکورہ روایت ہے (۲) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مذکورہ روایت ہے۔ (۳) حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں ہے سبحانک اللھم اھ (دارقطنی، طبرانی اوسط، سند جید، نصب الرایۃ و آثار السنن) (۴) حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں سبحانک اللھم اھ ہے (طبرانی) (۵) حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں بھی یہی ثنا ہے (بیھقی) (۶) ان عمر رضی اللہ عنہ کان یجھر بھؤ لاء الکلمات یقول سبحانک اللھم اھ (مسلم و فی سندہ انقطاع) یہ روایت دارقطنی وطحاوی میں متصل ہے۔ طحاوی کی سند صحیح ہے (آثار السنن) (۷) روی ان اناسا من اھل البصرۃ اتوا عند عمر بن الخطاب لم یاتوہ الالیسألوہ عن افتتاح الصلوۃ قال فقام عمر رضی اللہ عنہ فافتتح الصلوۃ و ھم خلفہ ثم جھر فقال سبحانک اللھم و بحمدک (کتاب الآثار امام محمدؒ و کتاب الآثار امام ابو یوسفؒ) (۸) کان عثمان رضی اللہ عنہ اذا افتتح الصلوۃ یقول سبحانک اللھم اھ یسمعنا ذلک (دارقطنی) اسنادہ حسن (آثار السنن ص۷۳) (۹) عن ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ انہ کان یستفتح بذالک (ای بسبحانک اللھم اھ) (سنن سعید بن منصور. کذا فی المنتقی لابن تیمیۃؒ) (۱۰) و کذالک

روی عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ موقوفا (المنتقی)

امام شافعیؒ کی دلیل: عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ مرفوعا کان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یسکت بین التکبیر و بین القراء ة اسکاتة فقلت بابی و امی یا رسول الله اسکاتك بین التکبیر و بین القراء ة ما تقول قال اقول اللهم باعد بینی و بین خطایای کما باعدت اه (رواه الجماعة الا الترمذی) و عن علی رضی اللہ عنہ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا افتتح الصلوة کبر ثم قال وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض اه (مسلم)

جواب (۱): یہ احادیث ابتدا پر محمول ہیں آپ کا آخری عمل سبحانك اللهم پڑھنے کا تھا۔ اس پر قرینہ خلفاء راشدین صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل ہے۔ بالخصوص حضرت عمر صحابہ رضی اللہ عنہ لوگوں کو تعلیم دینے کے لئے سبحانك اللهم اه جہر سے پڑھتے تھے۔ (کذا قال ابن تیمیہؒ فی المنتقی و ابن الهمامؒ فی فتح القدیر)

(۲) نوافل پر محمول ہیں۔ فرائض میں تو تخفیف کا حکم ہے اذا ام احدکم الناس فلیخفف (صحیحین)

(۳) نوویؒ کشف الغمہ ص۸۷ ج۱ میں فرماتے ہیں و کان اکثر مداومته صلی اللہ علیہ وسلم علی هذا (سبحانك اللهم اه) حتی کان ابو بکر رضی اللہ عنہ و عمر رضی اللہ عنہ یجهران به بمحضر من الصحابة لیتعلمه الناس.

امام ابو یوسفؒ کی دلیل: وہ احادیث ہیں جن میں ثنا اور توجیہ دونوں کا ذکر ہے اور وہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ وحضرت جابر رضی اللہ عنہ سے طبرانی وبیہقی میں مروی ہیں۔

جواب: وہ ضعیف ہیں (نصب الرایة ص۳۱۹ ج۱)

لطیفه: حضرت سید انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں تو جیہ کا ذکر انی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض الآیة میں ہے (سورہ انعام) تسبیح کا ذکر و سبح بحمد ربك حین تقوم (طور) اور سبحانک اللھم (یونس) میں ہے (معارف ص۳۴۹ ج۲، فتح القدیر ص۲۸۹ ج۱، بذل المجهود ص۲۶ ج۲، نصب الرایة ص۳۲۰ ج۱)

باب ما جاء فی ترك الجهر

ببسم الله الرحمن الرحیم

تسمیہ کا مسئلہ بہت اہم مسئلہ ہے۔ علماء کرام نے اس پر مستقل تصنیفات فرمائی ہیں۔ شرح المهذب

اور نصب الرایہ میں اس پر خوب بحث کی گئی ہے۔

مسئله: سورۃ نمل میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم بالاجماع قرآن مجید کا جزء ہے۔

مسئله: سورۃ براءت کے سوا باقی سورتوں کے اوائل میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و صاحبینؒ کے ہاں قرآن مجید کی ایک آیت ہے سورتوں کے مابین فصل کے لئے ہے۔ کسی سورۃ کا جزء نہیں۔ امام شافعیؒ کے ہاں فاتحہ کا جزء ہے۔ قولا واحداً پھر صحیح قول پر ہر سورۃ کا جزء ہے سوا براءت کے۔ امام مالکؒ کے ہاں قرآن کا جزء نہیں نہ فاتحہ نہ دوسری سورت کا۔ امام احمدؒ کی تین روایتیں ہیں مذکورہ مسالک میں سے ہر ایک مسلک کے مطابق ایک ایک روایت ہے۔

حاصل اختلاف یہ کہ جمہور کے ہاں تسمیہ قرآن کا جزء ہے امام مالکؒ نفی کے قائل ہیں۔ امام القراء علامہ جزریؒ النشر میں فرماتے ہیں تسمیہ بعض قراءت میں جزء قرآن ہے بعض میں نہیں ہے جیسے بعض کلمات و حروف بعض قراءت میں ہوتے ہیں اور بعض میں نہیں ہوتے۔ اس سلسلہ میں فقہا کرام، قراء عظام کے تابع ہیں۔ **و کل علم یسأل عنه اهله** (معارف ص ۳۸۰ ج ۲)

جمهور کی دلیل (۱): تواتر سے اس کی کتابت فی المصاحف ثابت ہے۔ اس پر امت کا اجماع ہے کہ مابین الدفتین وحی کی قلم سے جو مکتوب ہے وہ قرآن ہے۔

فریق ثانی کی دلیل: قرآن تواتر سے ثابت ہوتا ہے اگر یہاں تواتر ہوتا تو اس کا انکار کفر ہوتا حالانکہ یہاں کفر کا فتویٰ نہیں۔

جواب: کتابت فی المصاحف تواتر سے ثابت ہے جو نفس قرآنیت کے ثبوت کے لئے کافی ہے۔ انکار پر کفر کا فتویٰ تب ہوتا ہے جب کہ قرآنیت خبر متواتر سے ثابت ہو۔ یہاں تواتر کتابت ہے تواتر خبر نہیں ہے۔ (کذا یفهم من فتح الملهم ص ۳۷ ج ۲ و نصب الرایة ص ۳۲۸ ج ۱)

مسئله: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں تسمیہ کسی سورت کا جزء نہیں۔ امام شافعیؒ جزئیت کے قائل ہیں۔

حنفیه کی دلیل (۱): عن ابن عباس رضی اللہ عنہ **کان النبی** صلی اللہ علیہ وسلم **لا یعرف فصل السورة حتی ینزل علیه بسم الله الرحمن الرحیم و فی روایة لا یعرف انقضاء السورة** (ابوداؤد، حاکم) **و قال الحاکم صحیح علی شرط الشیخین. (۲) عن ابی هریرة** رضی اللہ عنہ **قال سمعت رسول الله** صلی اللہ علیہ وسلم **یقول قال الله تبارک و تعالیٰ قسمت الصلوة بینی و بین عبدی و لعبدی ما سأل فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمین اه** (مسلم) اگر تسمیہ فاتحہ کا جزء ہوتی تو اس سے ابتدا کی جاتی۔

(۳) عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ان سورة فی القرآن ثلاثون آیة ...... تبارک الذی بیده الملک الحدیث (سنن اربعة) قال الترمذی حسن و صححه الحاکم. اگر تسمیہ جزء ہوتی تو تلاوت کی ابتداء بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سے کی جاتی نیز تسمیہ کے بغیر تیس آیات پوری ہیں۔ (۴) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث بدء الوحی میں ہے اقرا باسم ربک الذی خلق الآیات الخمسة (بخاری و مسلم) اس میں تسمیہ کا ذکر نہیں ہے۔ (۵) حضرت ابو سعید بن المعلی رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے قال صلی اللہ علیہ وسلم لاعلمنک سورة فی القرآن قلت ما هی قال الحمد لله رب العالمین هی السبع المثانی و القرآن العظیم (بخاری) تسمیہ کے سوا سات آیات ہیں نیز جزئیت کی صورت میں ابتداء تسمیہ سے ہوتی۔ (۶) تمام قراء اور حفاظ کا اتفاق ہے کہ سورۂ کوثر کی تین آیات اور سورۂ اخلاص کی چار آیتیں ہیں۔ جب کہ تسمیہ کے ساتھ زیادہ ہوتی ہیں۔ (۷) مصاحف میں سورۃ سے الگ تسمیہ کی کتابت بھی حنفیہ کی تائید ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: عن انس رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم انزلت علی آنفا سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحیم انا اعطیناک الکوثر حتی ختمها. (مسلم، ابوداؤد، نسائی)

جواب: مذکورہ احادیث کے قرینہ سے بسم اللہ کی قراءت تبرک کی وجہ سے تھی نہ کہ جزئیت کی وجہ سے۔

مسئله: امام ابوحنیفہؒ امام احمدؒ کے ہاں تسمیہ کا اخفا سنت ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں جہری قراءت میں جہر سنت ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں سرے سے تسمیہ نہیں ہے نہ جہراً نہ سراً، ہاں صرف فاتحہ میں نوافل میں جائز ہے۔

اخفاء کی دلیل (۱): عن انس رضی اللہ عنہ قال صلیت خلف رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم و خلف ابی بکر رضی اللہ عنہ و عمر رضی اللہ عنہ و عثمان رضی اللہ عنہ فلم اسمع احدا منهم یقرا بسم الله الرحمن الرحیم (بخاری، مسلم) حضرت انس رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین ثلاثہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے پیچھے تقریباً پینتیس سال کم از کم پینتیس ہزار مرتبہ جہری نماز پڑھتے رہے مگر کبھی بھی انہوں نے تسمیہ بالجہر نہیں سنی۔ (معارف ص۳۷۸ ج۲) مسلم کی ایک روایت میں ہے و لا یذکرون بسم الله الرحمن الرحیم فی اول قراءة و لا فی آخرها، نسائی کی روایت میں ہے و کانوا لا یجهرون ببسم الله الرحمن الرحیم، نسائی کی دوسری روایت میں ہے لم اسمع احدا منهم یجهر ببسم الله الرحمن الرحیم. طحاوی۔ طبرانی کی روایت میں ہے فکانوا یسرون ببسم الله الرحمن الرحیم. (۲) عن ابن عبد

الله بن المغفل رضی اللہ عنہ قال سمعني ابی و انا فی الصلوة اقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال لی ای بنی محدث ...... و قال قد صليت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم و مع ابی بکر رضی اللہ عنہ و عمر رضی اللہ عنہ و عثمان رضی اللہ عنہ فلم اسمع احدا منهم يقولها (ترمذی. نسائی. ابن ماجة) قال الترمذی حسن. (۳) عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها قالت كان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم يستفتح الصلوة بالتكبير و القراء ة بالحمد لله رب العالمين (مسلم) امام ترمذی عبد اللہ بن المغفل رضی اللہ عنہ کی حدیث کے تحت لکھتے ہیں و العمل عليه عند اكثر اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم منهم ابو بكر و عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم وغيرهم و من بعدهم من التابعين ...... لا يرون ان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم قالوا و يقولها فی نفسه.

جهر کی دلیل (۱): عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال كان النبی صلی اللہ علیہ وسلم يفتتح صلوته ببسم الله الرحمن الرحيم (ترمذی، ابوداؤد)

جواب (۱): یہ ضعیف ہے امام ترمذی فرماتے ہیں ليس اسناده بذاك. ابوداؤد فرماتے ہیں ضعیف اس کی سند میں اسماعیل و ابو خالد دونوں ضعیف ہیں۔ (نصب الراية ص۳۴۷ ج۱) (۲) قراءت سے جہر لازم نہیں آتا کہ ممکن ہے قراءت بالسر ہو اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی خبر دی ہو۔

دلیل (۲): عن نُعَيم المُجمِر قال صليت وراء ابی هريرة رضی اللہ عنہ فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم قرا بام القرآن ...... فلما سلم قال انی لا شبهكم صلوة برسول الله صلی اللہ علیہ وسلم (نسائی باب الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم) و رواه الدارقطنی و قال حديث صحيح. و قال البيهقی صحيح. قال ابن حجرؒ و هو اصح حديث و رد فی ذلك (فتح الباری)

جواب (۱): یہ معلول ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے آٹھ سو تلامذہ میں سے صرف نعیم مجمرؒ اس میں متفرد ہے۔ (۲) قرأ فرمایا جہر نہیں فرمایا ممکن ہے قراءت بالسر کی ہو اور اس کی خبر دی ہو۔ (۳) تشبیہ من کل الوجوہ نہیں ہوتی۔ ممکن ہے تکبیر وغیرہ کہنے میں تشبیہ مراد ہو اور منکر تکبیر پر رد مقصود ہو۔ (۴) متعدد دیگر احادیث بھی جہر پر ذکر کی جاتی ہیں۔ علامہ زیلعیؒ نے نصب الراية ص۳۴۱ ج۱ تا ص۳۵۵ ج۱ پر تفصیل سے ان کو ذکر کیا ہے اور تفصیل سے ان کا ضعف بیان کیا ہے۔ اور فرمایا یہ حدیثیں صحاح۔ مسانید۔ سنن مشہورہ میں مروی نہیں ہیں ان کے راویوں میں کذاب۔ ضعیف۔ مجہول لوگ ہیں۔ صرف نسائی میں جہر کی ایک حدیث نعیم عن ابی هريرة رضی اللہ عنہ مروی ہے جس کا جواب ابھی ذکر

ہوا۔ جہر بالتسمیہ رافضیوں کا شعار ہے۔ انہوں نے کثرت سے جہر کی روایات وضع کی ہیں۔

جهر کی روایات کے مزید جوابات (۱): منسوخ ہیں۔ خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم کا عمل اس کی دلیل ہے نیز جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے **کان رسول الله ﷺ یجهر ببسم الله الرحمن الرحیم بمکة و کان اهل مکة یدعون مسیلمة الرحمن فقالوا ان محمدا ﷺ یدعو الی اله الیمامة فامر رسول الله ﷺ فاخفاها فما جهر بها حتی مات** (ابوداؤد، مرسل) (۲) احیانا تعلیم کے لئے جہر پر محمول ہیں جیسا کہ کبھی آپ ﷺ سے ظہر و عصر کی قراءت میں ایک آدھ آیت کا جہر ثابت ہے (بخاری، مسلم عن ابی قتادة رضی اللہ عنہ) اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اہل بصرہ کی تعلیم کے لئے سبحانک اللھم کا جہر ثابت ہے (کتاب الآثار، امام محمد و امام ابو یوسفؒ)

امام مالکؒ کی دلیل: عبد اللہ بن المغفل رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت ہے اس میں تسمیہ کو حدث اور بدعت کہا گیا ہے۔

جواب: دوسری احادیث کے قرینہ سے اس سے مقصود جہر کی نفی ہے نہ کہ قراءت کی۔ (نصب الرایة ص ۳۲۳ ج ۱ تا ص ۳۶۳ ج ۱، معارف السنن ص ۳۶۱ ج ۲ تا ص ۳۸۲ ج ۲، عمدة القاری ص ۲۸۲ ج ۵، فتح القدیر ص ۲۹۱ ج ۱، التعلیق الصبیح ص ۳۴۲ ج ۱، فتح الملهم ج ۲)

باب ما جاء انه لا صلوة الا بفاتحة الکتاب

قوله تعالی، فاقرؤا ما تیسر من القرآن

یہاں دو اختلافی مسئلے ہیں (۱) نماز میں فاتحہ کا کیا حکم ہے۔ (۲) قراءت فاتحہ خلف الامام۔ یہ باب پہلے مسئلے کے لئے موضوع ہے۔ دوسرا مسئلہ آگے ۴۱ ابواب کے بعد **باب ما جاء فی القراءة خلف الامام** میں آئے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

مسئله: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں مطلق قراءت فرض ہے۔ فاتحہ اور ضم سورۃ واجب ہے۔ ائمہ ثلثہؒ کے ہاں فاتحہ فرض ہے ضم سورت سنت ہے۔ امام مالکؒ کے مشہور قول میں فاتحہ اور ضم سورت دونوں فرض ہیں۔

حنفیه کی دلیل (۱): **قوله تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن** (مزمل) اس سے معلوم ہوا مطلق قراءت فرض ہے۔ فاتحہ سے مقید کرنا خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادت ہے اور نسخ ہے جو درست نہیں۔

سوال: یہ آیت صلوۃ اللیل کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور اس کی فرضیت منسوخ ہو چکی ہے۔ تو پھر استدلال کیسے؟

جواب: نفل و فرض نماز کے فرائض یکساں ہیں تہجد کی فرضیت منسوخ ہونے کے بعد بھی **فاقرؤا ما تیسر منه** کا حکم نازل ہوا۔

سوال: ما تیسر مجمل اور مبہم ہے حدیث اس کی تفسیر ہے لہذا مفسر پر عمل کرنا چاہئے۔

جواب: اصول فقہ کی رو سے ما کلمہ عموم ہے عام کے عموم پر عمل کرنا بلا توقف واجب ہے۔ مجمل نہیں۔

سوال: یہ حدیث مشہور ہے اس سے کتاب اللہ پر زیادت درست ہے۔

جواب (۱): مشہور وہ ہے جس کو تابعین نے قبول کیا ہو۔ اس میں تابعین کا اختلاف ہے۔ (۲) بصورت تسلیم۔ مشہور سے زیادت تب جائز ہے جب کہ وہ محکم ہو۔ یہ حدیث محتمل ہے لانفی جواز کے لئے بھی آتا ہے اور نفی کمال کے لئے بھی جیسے **لا صلوۃ لجار المسجد الا فی المسجد الحدیث لا ایمان لمن لا امانة له الحدیث** میں نفی کمال مراد ہے۔ حاصل یہ کہ قرآن اور نص قطعی سے مطلق قراءت ثابت ہے وہ فرض ہے۔ خبر واحد اور ظنی دلیل سے فاتحہ ثابت ہے وہ واجب ہے۔

دلیل (۲): حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث جو حدیث مسئ الصلوۃ کے عنوان سے معروف ہے اس میں ہے **ثم اقرأ ما تیسر معك من القرآن** (بخاری. مسلم) (۳) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث **من صلی صلوۃ لم یقرأ فیها بام القرآن فهی خَداج غیر تمام** (مسلم، ابوداؤد و نحوہ فی البخاری و النسائی و الترمذی و ابن ماجة) خداج تمام کے مقابلہ میں بمعنی ناقص ہے۔ نقصان صفات میں ہوتا ہے نہ کہ ذات میں۔ بطلان اور فساد کا تعلق ذات سے ہوتا ہے ترک واجب سے نقصان ہوتا ہے۔ ترک رکن سے بطلان اور فساد ہوتا ہے۔ لہذا فاتحہ واجب ہوئی (فتح الملهم ص۲۰ ج۲)

(۴) عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها قالت قال رسول الله ﷺ کل صلوۃ لا یقرأ فیها بام الکتاب فهی خداج (ابن ماجة، طحاوی، مسند احمد، ابن ابی شیبة) **و سنده حسن. (۵) عن ابی هریرة** رضی اللہ عنہ **ان رسول الله ﷺ قال لا صلوۃ الا بقراء ة** (مسلم) **(۶) عن ابی هریرة** رضی اللہ عنہ **قال قال لی رسول الله ﷺ اخرج فناد فی المدینة انه لا صلوۃ الا بقرآن و لو بفاتحة الکتاب فما زاد** (ابوداؤد، و سکت علیه) **و لو بفاتحة الکتاب** صاف اشارہ ہے کہ فاتحہ کی تخصیص

نہیں مطلق قراءت ضروری ہے۔

ائمہ ثلثہؒ کی دلیل (۱): عن عبادة بن الصامت رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب (صحاح ستة)

جواب (۱): یہ خبر واحد ہے جس سے زیادہ سے زیادہ وجوب ثابت ہوسکتا ہے۔ جس کے ہم قائل ہیں۔ (۲) مذکورہ نصوص کے قرینہ سے نفی کمال پر محمول ہے۔ (۳) اس کے بعض طرق میں فصاعدا کی زیادتی ہے جو شذوذ و علت سے خالی ہے (مسلم، ابوداؤد، نسائی) اس زیادت کی تائید دوسری احادیث سے بھی ہوتی ہے۔ مثلاً حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے **امرنا ان نقرأ بفاتحة الكتاب و ما تيسر (ابوداؤد، مسند احمد، ابن حبان) سند صحيح. (تلخيص الحبير) سند قوی (فتح الباری)** حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع ہے **لا صلوة الا بقرآن و لو بفاتحة الكتاب فمازاد (ابوداؤد و سكت عليه) فهو لا ينزل عن درجة الحسن.** حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے **لا صلوة الا بقراء ة فاتحة الكتاب فما فوق ذلک (طحاوی، جزء القراء ة للبيهقی)** ان احادیث زیادت سے ثابت ہوا کہ فاتحہ اور ضم سورت واجب ہے یہی حنفیہ کا مسلک ہے اگر فاتحہ فرض ہوتو مازاد بھی فرض ہوگا فریق ثانی اس کا قائل نہیں **فما هو جوابهم فهو جوابنا.**

سوال: قراءت فاتحہ تواتر عملی سے ثابت ہے لہذا فرض ہونی چاہئے۔

جواب: تواتر عملی تو بعض مستحبات میں بھی ہے جیسا کہ مسواک کرنا۔ بہرحال مطلق قراءت نص قرآنی کی وجہ سے فرض ہے اور فاتحہ و مازاد اخبار آحاد ظنیہ سے ثابت ہے اور واجب ہے تو اس صورت میں دونوں قسم کے دلائل پر عمل ہو جائے گا۔ کسی کا اہمال لازم نہیں آئے گا۔

فائدہ: علامہ شعرانی شافعیؒ فرماتے ہیں گو **و ما ينطق على الهوى ان هو الاوحی يوحی** کے تحت تشریع نبوی، تشریع خداوندی ہے۔ تاہم فرق مراتب کے اصول پر فرض و واجب کا عنوان قابل مدح ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امام ابوحنیفہؒ کے اس فرق پر خوش ہونگے ادب مع اللہ کا یہی مقتضیٰ ہے یہ نکتہ بہت دقیق ہے جو فرض و واجب کو ایک سمجھتے ہیں وہ ابوحنیفہؒ کی دقت نظر تک نہیں پہنچ سکے **كذا فی الميزان** (فتح الملهم ص ۱۹ ج ۲، اوجز المسالک ص ۲۲۸ ج ۱، بذل المجهود ص ۴۸ ج ۲، عمدة القاری ص ۱۱ ج ۶، معارف السنن ص ۳۸۴ ج ۲، آثار السنن ص ۴۷)

باب ما جاء فی التامین

امام ابو حنیفہؒ امام شافعیؒ امام احمدؒ اور صاحبینؒ کے ہاں امام بھی آمین کہے۔ امام مالکؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے امام مالکؒ و امام ابو حنیفہؒ کی ایک ایک روایت میں امام آمین نہ کہے۔

جمہور کی دلیل (۱): عن ابی ہریرة رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا امن الامام فامنوا (صحاح ستة) (۲) عن وائل بن حجر رضی اللہ عنہ قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین و قال آمین (ابو داؤد، ترمذی، ابن ماجة)

امام مالکؒ کی دلیل (۱): عن ابی ہریرة رضی اللہ عنہ مرفوعا اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم و لا الضالین فقولوا آمین (بخاری، مسلم) (۲) عن ابی موسی الاشعری رضی اللہ عنہ مرفوعا مثله (مسلم) یہ احادیث قسمت پر دال ہیں اور تقسیم شرکت کے منافی ہے۔

جواب (۱): ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کے بعض طرق میں یہ جملہ بھی ہے فان الامام یقول آمین (نسائی. عبد الرزاق. ابن حبان) تو مذکورہ روایات میں اختصار ہے۔ (۲) یہ روایات امام کی آمین سے ساکت ہیں مذکورہ بالا روایات ناطق ہیں۔ ناطق ساکت سے راجح ہے۔

مسئلہ: حنفیہ و مالکیہ کے ہاں آمین میں اخفا سنت ہے شافعیہ وحنبلیہ کے ہاں جہر سنت ہے۔

اخفا کی دلیل (۱): آمین دعا ہے۔ مفسرین نے لکھا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے دعا کی ربنا اطمس علی اموالہم و اشدد علی قلوبہم اس پر حضرت ہارون علیہ السلام نے آمین کہی۔ آگے ارشاد ربانی ہے قد اجیبت دعوتکما الآیة (یونس) حضرت ہارون علیہ السلام کی آمین کو دعا قرار دیا گیا۔ عطاء تابعیؒ کہتے آمین دعاءٌ (بخاری) اور دعا میں اصل اخفا ہے الا یہ کہ جہر کی نص ہو۔ ارشاد ربانی ہے ادعوا ربکم تضرعا و خفیة (اعراف) اذ نادی ربه نداء خفیا (کہف) حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے قال کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسمعہم یرفعون اصواتہم فقال یا ایہا الناس انکم لا تدعون اصم و لا غائبا (بخاری، مسلم) ایک حدیث میں ہے خیر الدعاء الخفی. رواه ابن حبان فی صحیحه کما فی البحر الرائق (فتح الملہم ص۵۲ ج۲) (۲) عن وائل بن حجر رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ غیر المغضوب علیہم و لا الضالین فقال آمین و خفض بها

صوته (ترمذی، مسند احمد، ابوداؤد الطیالسی، مسند ابو یعلی، دارقطنی، طبرانی، مستدرك حاكم، و قال الحاكم فی كتاب القراء ة صحيح الاسناد (نصب الراية ص۳۶۹ ج۱) اسناده صحيح (آثار السنن ص۹۷) اس پر امام ترمذیؒ نے کلام کیا ہے اس کا جواب آگے آ رہا ہے۔

(۳) عن سمرة رضی اللہ عنہ انه حفظ عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم سكتتين. سكتة اذا كبر و سكتة اذا فرغ من قراء ة غير المغضوب عليهم ولا الضالين (ابوداؤد و روى الترمذی و ابن ماجة و الدارمی نحوه) اسناده صالح (آثار السنن ص۹۶) سنده حسن بل صحيح (مرقات ص۲۸۰ ج۲) پہلا سکتہ ثنا کے لئے اور دوسرا سکتہ آمین کے لئے تھا (مرقات) علامہ نیمویؒ کا اس مسئلہ پر مستقل رسالہ ہے ''الحبل المتين فی الاخفاء بآمين''.

سوال: دوسرا سکتہ سانس لینے کے لئے ہوگا۔

جواب: سانس لینے کے لئے نماز میں اور سکتے بھی ہیں پھر اس کی تخصیص کیوں؟

(۴) عن ابی وائلؒ قال لم يكن عمر رضی اللہ عنہ و علی رضی اللہ عنہ يجهران ببسم الله الرحمن الرحيم و لا بآمين (تهذيب الآثار. طحاوی) (۵) قال عمر رضی اللہ عنہ اربع يخفيهن الامام التعوذ و بسم الله الرحمن الرحيم و آمين و اللهم ربنا لك الحمد (كنز العمال ص۲۴۹ ج۴ و رواه ابن حزم تعليقا) (۶) عن ابی وائلؒ قال كان علی رضی اللہ عنہ و عبد الله رضی اللہ عنہ لا يجهران ببسم الله الرحمن الرحيم و لا بالتعوذ و لا بالتامين (طبرانی كبير. مجمع الزوائد ص۱۰۸ ج۲) (۷) عن ابراهيم النخعیؒ خمس يخفيهن الامام. سبحانك اللهم و بحمدك و التعوذ و بسم الله الرحمن الرحيم و آمين و اللهم ربنا لك الحمد (مسند عبد الرزاق. سند صحيح) و كذا فی كتاب الآثار لمحمدؒ مع تغيرما. قال الطبریؒ و الصواب ان الخبرين بالجهربها و المخافتة صحيحان و عمل بكل من فعليه جماعة من العلماء و ان كنت مختارا خفض الصوت بها اذ كان اكثر الصحابة رضی اللہ عنہ و التابعينؒ على ذلك و قال صاحب الجوهر النقی على البيهقی ص۱۳۲ ج۱ ان اكثر الصحابة رضی اللہ عنہ و التابعينؒ على الاخفاء (معارف السنن ص۳۹۸ ج۲)

جهر کی دلیل (۱): عن وائل بن حجر رضی اللہ عنہ قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ غير المغضوب عليهم و لا الضالين و قال آمين و مد بها صوته (ترمذی. ابوداؤد. ابن ماجة) قال الترمذی حديث

حسن و قال ابن حجرؒ فی التلخیص سنده صحیح ۔ صححه الدارقطنی. (۲) عن علی رضی الله عنه ان النبی ﷺ کان اذا قرأ و لا الضالین رفع صوته بآمین (حاکم و روی ابن ماجة نحوه) (۳) عن ابی هریرة رضی الله عنه قال کان النبی ﷺ اذا فرغ من قراء ة ام القرآن رفع صوته و قال آمین (دارقطنی. حاکم) قال الدارقطنی حدیث حسن. قال البیهقی صحیح (تلخیص الحبیر)

جواب: اس کی سند میں اسحاق بن ابراہیم ہے بعض نے اس کی توثیق کی ہے مگر نسائی نے کہا لیس بثقة. ابوداؤد نے کہا لیس بشئ (معارف ص۳۹۸ج۲ عن المیزان) (۴) عن نعیم بن مجمرؒ قال صلیت وراء ابی هریرة رضی الله عنه ...... حتی اذا بلغ غیر المغضوب علیهم و لا الضالین فقال آمین و قال الناس آمین ...... اذا سلم قال انی لا شبهکم صلوة برسول الله ﷺ (نسائی)

جواب: تشبیہ فی جمیع الامور نہیں ہوتی لہذا یہ حدیث زیر بحث مسئلہ میں صریح نہیں۔ (۵) عن ام الحصین رضی الله تعالیٰ عنها قالت صلیت خلف رسول الله ﷺ فلما قال و لا الضالین قال آمین فسمعته و هی فی صف النساء (طبرانی کبیر)

جواب: اس کی سند میں اسماعیل بن مسلم المکی ہے جو ضعیف ہے (تقریب) (۶) عن ابی هریرة رضی الله عنه کان رسول الله ﷺ اذا تلا غیر المغضوب علیهم و لا الضالین قال آمین حتی یسمع من یلیه من الصف الاول (ابوداؤد، ابن ماجة) ابن ماجہ کی روایت میں یہ اضافہ بھی ہے فیرتج بها المسجد.

جواب: اس کی سند میں بشر بن رافع ہے۔ علامہ زیلعیؒ لکھتے ہیں امام بخاری۔ ترمذی۔ نسائی۔ امام احمد۔ ابن معین۔ ابن حبان۔ ابن القطان رحمہم اللہ نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے (نصب الرایة ص۳۷۱ج۱، معارف ص۳۹۹ ج۲) (۷) عن ابی هریرة رضی الله عنه مرفوعا اذا امن الامام فامنوا (صحاح ستة)

جواب: جمہور علماء نے اس کو مجاز پر محمول کیا ہے۔ ای اذا اراد التامین یہ تاویل ضروری ہے تاکہ اس میں اور دوسری مرفوع حدیث میں تطبیق ہو سکے اذا قال الامام و لا الضالین فقولوا آمین (بخاری و مسلم) کذا فی فتح الباری ص۲۱۸ ج۲ و التفصیل فی حاشیة آثار السنن ص۱۱۸. (۸) عن ابی هریرة رضی الله عنه ان رسول الله ﷺ قال اذا قال الامام غیر المغضوب علیهم و لا الضالین

قولوا آمین (بخاری. مسلم. نسائی) امام بخاریؒ نے اس سے جہر پر استدلال فرمایا ہے۔
جواب: قولوا عام ہے جہر و سر دونوں کو شامل ہے دوسری مذکورہ روایات کے قرینہ سے اخفا پر محمول ہے۔ صحیحین کی مرفوع حدیث میں نماز میں درود شریف کے بارے میں ہے۔ **قولوا اللهم صل علی محمد** ﷺ بالاتفاق تمام نمازوں میں صلوۃ علی النبی بالاخفاء ہے۔
مشترکہ جواب: ان سب احادیث کا مشترک جواب نمبر ا یہ ہے کہ یہ ابتدا پر محمول ہے اس پر قرینہ خلفاء راشدین عمر، علی اور ابن مسعود جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین کا عمل ہے (۲) علامہ انور شاہؒ فرماتے ہیں جہر کی احادیث تعلیم پر محمول ہیں۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں ہے **قال آمین حتی یسمع من یلیه من الصف الاول** (ابوداؤد. ابن ماجة) حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث اس میں زیادہ واضح ہے **فقال آمین یمد بها صوته ما أراه الا لیعلمنا** (کتاب الاسماء و الکنی لابی بشر الدولابی ص۱۹۷ ج۱)
و اخطأ شعبة فی مواضع: امام بخاری و امام ترمذیؒ نے شعبہ کی حدیث باب (جو حنفیہ کی دلیل ہے) پر چند اعتراض کئے ہیں۔
اعتراض (۱): عن حجر ابی العنبس خطأ ہے۔ صحیح حجر بن العنبس ہے۔ جس کی کنیت ابو السکن ہے نہ کہ ابو العنبس۔
جواب: دادے اور پوتے کا ایک ہی نام ہے۔ العنبس لہذا دونوں صحیح ہیں اور ایک شخص کی دو کنیتیں ہیں۔ ابو العنبس و ابو السکن۔ محدث ابن القطانؒ کتاب الثقات میں لکھتے ہیں **حجر بن عنبس ابو السکن و هو الذی یقال له حجر ابو العنبس یروی عن علی** رضی اللہ عنہ **و وائل بن حجر** رضی اللہ عنہ **روی عنه سلمة بن کهیل.** نیز خود سفیانؒ کی حدیث میں بھی ابو العنبس ہے ابوداؤد میں سفیان کی سند میں ہے **عن حجر ابی العنبس.** دارقطنی میں سفیان کی سند ہے۔ **عن حجر ابی العنبس و هو ابن العنبس و قال الدارقطنی هذا صحیح.** دارمی میں سفیان کی سند ہے **حجر ابو العنبس.** حافظ ابن حجرؒ التہذیب میں لکھتے ہیں **حجر بن العنبس ابو العنبس و یقال ابو السکن** (معارف السنن ص۴۰۰ ج۲، حاشیة نصب الرایة ص۳۷۰ ج۱، حاشیة آثار السنن ص۹۷)
اعتراض (۲): شعبہ نے حجر اور وائل کے درمیان علقمہ کا اضافہ کیا ہے جو درست نہیں۔
جواب: حجر نے یہ حدیث علقمہ اور وائل دونوں سے سنی ہے۔ مسند احمد۔ ابوداؤد طیالسی۔ بیہقی کی

روایت میں علقمہ سے حجر کے سماع کی صراحت ہے۔ ابوداؤد طیالسی میں یوں ہے **حدثنا شعبة قال اخبرنی سلمة بن کهیل قال سمعت حجرا ابا العنبس قال سمعت علقمة بن وائل عن وائل و قد سمعت وائلا** (معارف. نصب الرایة. آثار السنن)

اعتراض (۳): شعبہ نے کہا **و خفض بها صوته** حالانکہ صحیح **و مدبها صوته** ہے۔

جواب: ان میں کوئی تعارض نہیں یہ اختلاف مختلف اوقات پر محمول ہے۔ حافظ ابن حجر فتح الباری میں فرماتے ہیں **ان کان هذا محفوظا فیحتمل ان یکون مرة سمعه جهر بالتامین و مرة اسره** (معارف ص۴۱۸ ج۲)

اعتراض (٤): امام ترمذی العلل الکبیر میں لکھتے ہیں شعبہ کی روایت منقطع ہے کیونکہ امام بخاریؒ فرماتے ہیں **و لد علقمة بعد موت ابیه لستة اشهر.**

جواب: علامہ نیمویؒ فرماتے ہیں علقمہ کا اپنے والد وائل سے سماع قوی روایات سے ثابت ہے۔ خود امام ترمذیؒ کتاب الحدود میں لکھتے ہیں **علقمة بن وائل سمع عن ابیه.** جزء رفع الیدین للبخاری اور مسلم میں۔ **حدیث القصاص و حدیث وضع الیمنی علی الیسری** میں سماع ثابت ہے۔ نسائی باب رفع الیدین میں بھی علقمہ کا سماع اپنے والد وائل سے صراحۃً مذکور ہے۔ وائل کی وفات سے چھ ماہ بعد ولادت اس کے بیٹے عبد الجبار کی ہے نہ کہ علقمہ کی (معارف. حاشیه آثار السنن)

اعتراض (٥): سفیان کے متابع موجود ہیں۔ علاء بن صالح ترمذی میں محمد بن سلمہ دارقطنی میں، علی بن صالح ابوداؤد میں۔ شعبہ کا کوئی متابع نہیں تو اس کی روایت شاذ ہے۔

جواب: علاء بن صالح ضعیف ہے تقریب میں ہے **صدوق له اوهام** میزان میں ہے **کان من عنق الشیعة.** ابن المدینی کہتے ہیں روی احادیث مناکیر۔ محمد بن سلمہ کے بارے میں جوزجانی کہتے ہیں **ذاهب و اهی الحدیث کما فی المیزان للذهبی. و کذا فی اللسان ص۱۸۳ ج۵ و فتح الباری** ص۲۱۵ ج۲) باقی علی بن صالح ابوداؤد کا وہم ہے صحیح العلاء بن صالح ہے جس کا ذکر خیر ابھی گذرا۔ **کذا فی التهذیب لابن حجر.** الحاصل العلاء بن صالح اور محمد بن سلمہ ثقہ نہیں۔ لہذا ان کی مخالفت شذوذ نہیں (معارف ص۴۱۰ ج۲، حاشیه آثار السنن)

اعتراض (٦): شعبہ سے آمین بالجہر کی روایت بھی ابوداؤد طیالسی اور سنن کبری بیہقی میں مروی ہے تو ان کی روایات باہم متعارض ہوئیں۔

جواب: شعبہ سے ابو الولید اس میں متفرد ہے۔ شعبہ کے دیگر تلامذہ ابوداؤد طیالسی۔ محمد بن جعفر۔ یزید بن زریع۔ عمرو بن مرزوق و دیگر کی روایات کے خلاف ہے وہ سب اخفی بها صوته یا خفض بها صوته روایت کرتے ہیں لہذا ابو الولید کی روایت شاذ ہے (حاشیہ آثار السنن)

اعتراض (۷): سفیان شعبہ سے راجح ہے خود شعبہ فرماتے ھیں سفیان احفظ منی. ابن القطان۔ یحیٰی بن معین۔ ابو حاتم۔ ابو ذرعہ و دیگر نے سفیان کو شعبہ پر ترجیح دی ہے۔

جواب: یہ ترجیح کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ خود سفیان فرماتے ہیں شعبة امیر المؤمنین فی الحدیث. امام احمدؒ و ابو داؤد نے شعبہ کو ترجیح دی ہے۔ امام احمدؒ کا ایک ارشاد یہ ہے کان سفیان رجلا حافظا و کان رجلا صالحا و کان شعبة اثبت منه و اتقی منه. آپ کا دوسرا ارشاد ہے شعبة احسن حدیثا من الثوری لم یکن فی زمن شعبة مثله فی الحدیث آپ کا تیسرا ارشاد ہے کان شعبة امة واحدة فی هذا الشان یعنی فی الرجال و بصره بالحدیث و تثبته و تنقیته للرجال. شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ اس نوع کے مختلف اقوال نقل کر کے لکھتے ہیں ان شعبة کان کثیر التشاغل بحفظ المتون شدید الاعتناء بعلم الرجال و الاتقان فی الاسانید و اتصالها. اهرب من التدلیس امر فی الاحادیث الطوال احفظ لما یرویه عظیم الاحتیاط لما یاخذه عن شیوخه حتی ان کثیرا من الائمة رجحه علی سفیان من هذه الجهة و ان کان سفیان افضل منه فی العلم بالابواب و استنباط الفقهیات و استجماع موارد الاجتهاد و حفظ اسماء الرواة و تصحیحها و التباعد عن التصحیف و التحریف فیها .... فاذا جاء الکلام فی متن الحدیث من الخفض و الرفع فلا وجه لا سقاط شعبة و ترجیح سفیان (فتح الملهم شرح المسلم ص۵۰ ج۲ ملخصا)

فائدہ: محدث نیمویؒ فرماتے ہیں میرے نزدیک شعبہ کی روایت سفیان کی روایت سے راجح ہے کیونکہ شعبہ مدلس نہیں پھر ابوداؤد طیالسی میں اخبرنا سلمة بن کهیل سے روایت کرتا ہے۔ تذکرۃ الحفاظ میں ہے قال ابو زید سمعت یقول لان اقع من السماء فاتقطع احب الی من ان ادلس. لیکن سفیان مدلس ہیں اور عن سلمه بن کهیل معنعن روایت کرتے ہیں۔ علامہ ذھبی میزان الاعتدال میں لکھتے ہیں سفیان الحجة الثبت متفق علیه مع انه کان یدلس عن الضعفاء و لکن له نقد و ذوق. حافظ ابن حجرؒ التقریب میں فرماتے ہیں و کان ربما یدلس (حاشیة آثار السنن ص۹۸) (معارف

السنن ص۳۹۶ ج۲، فتح الملھم ص۴۹ ج۲، بذل المجھود ص۱۰۱ ج۲، عمدۃ القاری ص۴۶ ج۶، فتح الباری ص۲۱۷ ج۲، آثار السنن ص۹۲)

فائدہ: حنفی مسلک راجح ہے کیونکہ (۱) یہ اوفق بالقرآن ہے (۲) حضرت عمرؓ، علیؓ، ابن مسعودؓ وغیرہ اکثر صحابہؓ وتابعینؒ کا عمل اس پر تھا قالہ الطبریؒ۔ عجیب بات ہے سفیان ثوریؒ جس کی روایت جہر کو ترجیح دی جا رہی ہے وہ خود اخفا آمین کے قائل ہیں اور امام ابوحنیفہ کے ساتھ ہیں۔

باب ما جاء في وضع اليمين على الشمال في الصلوة

مسئلہ: ائمہ ثلثہؒ کے ہاں حالت قیام میں دونوں ہاتھ باندھنے چاہئیں۔ امام مالکؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے مؤطا مالک میں یہی مذکور ہے۔ ابن عبد البر مالکیؒ فرماتے ہیں **لم يات عن النبي ﷺ فيه خلاف و هو قول الجمهور من الصحابة رضي الله عنه و التابعينؒ** امام مالکؒ کی ایک روایت ارسال کی ہے اکثر مالکیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

وضع یدین کی دلیل (۱): عن هُلْب رضي الله عنه قال كان رسول الله ﷺ يؤمنا فيأخذ شماله بيمينه (ترمذی، ابن ماجة) **قال الترمذي حديث حسن. (۲) عن وائل رضي الله عنه قال رأيت رسول الله ﷺ اذا كان قائما في الصلوة وضع يمينه على شماله** (نسائی. ابن ماجة) **(۳) عن ابي حازم عن سهل بن سعد رضي الله عنه قال كان الناس يؤمرون ان يضع الرجل اليد اليمنى على ذراعه اليسرى في الصلوة قال ابو حازم لا اعلمه الا ينمى ذلك الى النبي ﷺ** (بخاری. مؤطا مالك) **(۴) عن وائل بن حجر رضي الله عنه انه رأى النبي ﷺ رفع يديه حين دخل في الصلوة ...... ثم وضع اليمنى على اليسرى** (مسلم و نحوه في ابي داؤد و النسائي) **(۵) عن ابن مسعود رضي الله عنه انه كان يصلي فوضع يده اليسرى على اليمنى فرآه النبي ﷺ فوضع يده اليمنى على اليسرى** (ابوداؤد، نسائی، ابن ماجة، سند حسن) **(۶) عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال انا معاشر الانبياء عليهم السلام امرنا ان نمسك بايماننا في الصلوة** (دارقطنی، مسند طیالسی، طبرانی کبیر، و رجال الطبرانی رجال الصحیح) **(۷) عن ابي هريرة رضي الله عنه نحو حديث ابن عباس رضي الله عنه** (دارقطنی) **(۸) قال ابن الزبير رضي الله عنه صف القدمين و وضع اليد على اليد من السنة** (ابوداؤد)

ارسال یدین کی دلیل (۱): عن معاذ رضی اللہ عنہ ان رسول الله ﷺ كان اذا قام فى الصلوة رفع يديه قبال اذنيه فاذا كبر ارسلهما (طبرانی)

جواب(۱): اس کی سند میں الخطب بن جحد ہے۔ شعبہ اور یحییٰ بن القطان نے اس کی تکذیب کی ہے۔ (۲) مذکورہ احادیث کے قرینہ سے مؤول ہے مطلب یہ ہے شروع میں ارسال کیا پھر ہاتھ باندھ لئے۔

دلیل (۲): كان ابن الزبير رضی اللہ عنہ اذا صلى يرسل يديه (مصنف ابن ابی شیبة)

جواب: مرفوع صحیح کے مقابلہ میں یہ موقوف حجت نہیں۔

فائده: ملا علی قاری نے اس مسئلہ پر مستقل رسالہ لکھا ہے۔ (السعاية ص۱۵۵ ج۱، نصب الراية ص۳۱۷ ج۱، آثار السنن ص۶۴)

مسئله: حنفیہ وحنبلیہ وضع الیدین تحت السرہ کے قائل ہیں۔ شافعیہ و مالکیہ فوق السرہ تحت الصدر کے قائل ہیں۔

(فائده): اس مسئلہ پر بھی مستقل رسالے ہیں (۱) فوز الکرام از شیخ محمد قاسم سندھیؒ یہ حنفیہ کی تائید میں بہترین رسالہ ہے۔ (۲) دراہم الصرہ از محمد ھاشم سندھیؒ (۳) فتح الغفور از محمد حیات سندھیؒ (۴) الدرة الغرة فى وضع اليدين على الصدر و تحت السرة از علامه محمد بن على النيمویؒ و غير ذلك.

فریق اول کی دلیل (۱): عن وائل بن حجر رضی اللہ عنہ قال رأيت النبى ﷺ يضع يمينه على شماله فى الصلوة تحت السرة (مصنف ابن ابی شیبه ص۳۹۰ ج۱ باب وضع اليمين على الشمال طبع كراتشي. باكستان) اسناده صحيح (آثار السنن)

محدث قاسم بن قطلوبغا فرماتے ہیں سند جید (تخریج احادیث الاختیار) محدث ابو الطیب المدنی شرح الترمذی میں لکھتے ہیں حدیث قوی من حیث السند، شیخ محمد عابد السندھی طوالع الانوار شرح الدرالمختار میں لکھتے ہیں رجالہ ثقات (۲) حجاج بن الحسان فرماتے ہیں سألت ابا مِجْلَزؒ كيف اضع قال يضع باطن كف يمينه على ظاهر كف شماله و يجعلهما اسفل من السرة (ابن ابى شيبة) یہ حدیث ابوداؤد میں بروایت ابن الاعرابی تعلیقاً مروی ہے۔ سند صحیح (آثار السنن) سند جید (الجوهر النقى على البيهقى) (۳) عن ابراهيمؒ قال يضع يمينه على شماله فى الصلوة تحت

السرة (ابن ابی شیبة ، سند حسن) (۴) عن علی رضی اللہ عنہ قال السنة وضع الکف علی الکف تحت السرة (ابوداؤد بروایة ابن الاعرابی و ابن داسة و مسند احمد، ابن ابی شیبة، دارقطنی، بیهقی، ضعیف) (۵) عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ قال وضع الکف علی الکف فی الصلوة تحت السرة. (ابوداؤد بروایة ابن الاعرابی، و محلی ابن حزم ضعیف) (۶) عن انس رضی اللہ عنہ قال ثلاث من اخلاق النبوة تعجیل الافطار و تاخیر السحور و وضع الیمنی علی الیسری فی الصلوة تحت السرة (محلی ابن حزم تعلیقا) (۷) الوضع تحت السرة اقرب الی التعظیم ہے جو مقصود ہے (ہدایہ)

تنبیه: بعض حضرات نے فرمایا مصنف ابن ابی شیبہ میں پہلی حدیث موجود نہیں ہے۔

جواب: قاسم بن قطلوبغا محقق عظیم محدث ہیں انہوں نے مصنف ابن ابی شیبہ کا حوالہ دیا ہے۔ شیخ محمد قاسم سندھیؒ الفوز الکرام میں لکھتے ہیں میں نے مصنف ابن ابی شیبۃ کے بعض صحیح نسخوں میں یہ حدیث خود دیکھی ہے۔ مصنف ابن ابی شیبہ طبع کراچی میں بھی موجود ہے۔ علامہ انور شاہ کشمیری کا ارشاد ہے کہ میں نے مصنف کے دو نسخے دیکھے ہیں انمیں یہ حدیث نہیں ملی۔ انتہی لیکن دیگر بعض نسخوں میں موجود تھی جو طبع ہو چکی ہے۔ بہرحال یہ نفی و اثبات مختلف نسخوں کی وجہ سے ہے۔

شافعیه و مالکیه کی دلیل (۱): عن وائل بن حجرؓ قالت صلیت مع رسول اللہ ﷺ فوضع یده الیمنی علی یده الیسری علی صدره (صحیح ابن خزیمة)

جواب: علی صدرہ کی زیادت غیر محفوظ ہے۔ مؤمل بن اسماعیل اس میں متفرد ہے اور ضعیف ہے امام بخاریؒ فرماتے ہیں منکر الحدیث (تہذیب التہذیب) ضعف کے باوجود ثقات کی مخالفت کرتا ہے۔ مثلاً سفیان شعبہ مسند احمد میں، زائدہ نسائی میں۔ بشر۔ ابوداؤد و ابن ماجہ میں یہ سب ثقہ راوی یہ زیادت اس حدیث میں راویت نہیں کرتے۔

دلیل (۲): عن هلب رضی اللہ عنہ قال رأیت النبی ﷺ ...... یضع هذه علی صدره (مسند احمد، سنده حسن)

جواب: اس کی سند میں سماک بن حرب متفرد ہے عبد اللہ بن المبارک و شعبہ نے اس کی تضعیف کی ہے۔ امام احمد نے فرمایا مضطرب الحدیث۔ (۳) طاؤس کی مرسل روایت ہے کان النبی ﷺ یضع یده الیمنی علی یده الیسری ثم یشدهما علی صدره و هو فی الصلوة (ابوداؤد فی مراسیله)

جواب: اس کی سند میں سلیمان بن موسیٰ ہے امام بخاری فرماتے ہیں عنده مناکیر. نسائی فرماتے

ہیں لیس بالقوی (حاشیہ آثار السنن) (۴) حضرت وائل بن حجر کی ایک مرفوع روایت میں ''علی صدرہ'' کا لفظ ہے (بیہقی)

جواب: اس کی سند میں محمد بن حجر اور سعید بن عبد الجبار دونوں ضعیف ہیں۔ (۵) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فصل لربک و انحر کی تفسیر میں فرماتے ہیں و ضع الیمین علی الشمال فی الصلوۃ عند النحر (بیہقی)

جواب: اس کی سند میں روح بن المسیب ہے۔ محمدث ابن الحبان فرماتے ہیں یروی الموضوعات عن الثقات لا یحل الروایۃ عنه. ابن عدی کہتے ہیں احادیثه غیر محفوظة.

(۶) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی و انحر کی تفسیر مذکورہ تفسیر ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مانند مروی ہے (بیهقی. ابن ابی شیبة).

جواب: اس کی سند ومتن میں اضطراب ہے (الجوہر النقی) محدث ابن کثیر فرماتے ہیں روی هذا عن علی رضی اللہ عنہ و لا یصح. ابن عباس رضی اللہ عنہ اور جمہور سلف کے ہاں وانحر سے مراد نحر البدن ہے نیز ابن کثیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں و الصحیح ان المراد بالنحر ذبح المناسک (تفسیر ابن کثیر)

مشترکہ جواب: ان روایات میں علی الصدر کا لفظ ہے۔ شافعیہ و مالکیہ وضع تحت الصدر کے قائل ہیں تو پھر ان سے استدلال کیسے؟

تحت الصدر کی دلیل (۱): عن جریر الضبی قال رأیت علیا رضی اللہ عنہ یمسک شماله بیمینه علی الرسغ فوق السرة (ابوداؤد)

جواب (۱): اس کی سند میں ابو زید متفرد ہے اور وہ لین الحدیث ہے۔ شیخ لیس بالمتقی (میزان. مقدمہ فتح الباری) له اوهام (تقریب لابن حجر) (۲) یہ موقوف ہے خود حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مرفوع حکمی سے معارض ہے جو پہلے ذکر ہو چکی ہے السنة وضع الکف علی الکف تحت السرة (ابوداؤد بروایة ابن الاعرابی) (معارف السنن ص ۴۳۵ ج ۲، بذل المجهود ص ۲۳ ج ۲، آثار السنن)

باب رفع الیدین عند الرکوع

قوله تعالی. الذین هم فی صلوتهم خاشعون

مسئلہ: رفع الیدین پر مستقل تالیفات ہیں۔ امام بخاریؒ کی جزء رفع الیدین اور محمد بن نصر المروزیؒ کی

کتاب رفع الیدین۔ علامہ انور شاہ کشمیری کے دو رسالے ہیں نیل الفرقدین فی رفع الیدین اور بسط الیدین لنیل الفرقدین.

مسئله: باتفاق ائمہ اربعہ تحریمہ کے وقت رفع یدین مستحب ہے۔ رکوع کے ما سوا یعنی دو سجدوں کے درمیان۔ دو رکعتوں کے بعد اور ہر رفع و خفض میں رفع یدین مستحب نہیں ہے۔

مسئله: امام حنیفہؒ و صاحبینؒ کے ہاں رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین نہیں ہے امام مالکؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ مالکیہ حضرات نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ رفع یدین کے قائل ہیں۔ (معارف ص ۴۵۲ ج ۲)

ترک رفع کی دلیل (۱): قوله قد افلح المؤمنون الذين هم فی صلوتهم خاشعون (مؤمنون) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ خاشعون کی تفسیر میں فرماتے ہیں مخبتون متواضعون لا یلتفتون یمینا و لا شمالا و لا یرفعون ایدیهم (تفسیر ابن عباس رضی اللہ عنہ) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے حق میں دعا فرمائی تھی اللهم علمه تاويل الكتاب (بخاری) (۲) قال ابن مسعود رضی اللہ عنہ الا اصلی بكم صلوة رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فصلى و لم يرفع الا فی اول مرة (ترمذی، ابوداؤد، نسائی) و قال الترمذی حديث ابن مسعود رضی اللہ عنہ حديث حسن و صححه ابن حزم فی المحلی كما فی اللآلی المصنوعة للسيوطیؒ (فتح الملہم ص ۱۲ ج ۲)

سوال: قال الترمذی قال ابن المباركؒ قد ثبت حديث من يرفع و لم يثبت حديث ابن مسعود رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم يرفع الا فی اول مرة (ترمذی)

جواب: حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی دو حدیثیں ہیں ایک فعلی جس میں انہوں نے آپ کے فعل کی نقل کی ہے۔ جس کی ترمذی نے تحسین کی ہے۔ ابن حزم نے تصحیح کی ہے۔ دوسری قولی ہے جس میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم يرفع يديه الا فی اول مرة رواه الطحاوی و الدارقطنی و البیهقی. کسی راوی نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے فعلی کو قولی بنا دیا۔ ابن المبارکؒ کا نقد قولی حدیث پر ہے۔ اس پر قرینہ یہ ہے کہ خود ابن المبارک نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی فعلی حدیث روایت کی ہے۔ عن علقمة عن عبد الله رضی اللہ عنہ قال الا اخبركم بصلوة رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال فقام فرفع يديه اول مرة (نسائی. اسناده صحیح) امام نسائی نے اس پر یہ باب باندھا ہے باب ترک ذلک (ای الرفع الرکوع)۔ اسی فرق کی وجہ سے ابن المبارک نے مختصر جملہ "لم يثبت حديث من لم

یرفع" نہیں کہا جیسا کہ پہلے مختصر جملہ کہا "قد ثبت حدیث من یرفع" بلکہ طویل جملہ ارشاد فرمایا لم یثبت حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ ان النبی ﷺ لم یرفع الافی اول مرة تا کہ مطلق حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ انکار کی زد میں نہ آ جائے بلکہ صرف قولی حدیث پر نقد ہو۔

فائدہ: یہاں پر متعدد سوال و جواب اور بھی ہیں جن کی تفصیل بذل المجهود ص٦ ج٢ میں ہے۔

دلیل (۳): عن جابر رضی اللہ عنہ قال خرج علینا رسول الله ﷺ فقال ما لی اراکم رافعی ایدیکم کانها اذ ناب خیل شمس اسکنوا فی الصلوة (مسلم، باب الامر بالسکون فی الصلوة. ابوداؤد، نسائی، مسند احمد، طحاوی) یہ قولی صحیح مرفوع حدیث ہے جس میں رفع یدین سے روکا گیا ہے اور سکون کا حکم دیا گیا ہے۔ گویا یہ "فی صلوتهم خاشعون" کی تفسیر ہے۔

سوال: امام بخاریؒ "جزء رفع الیدین" میں فرماتے ہیں یہ انکار اس رفع الیدین پر ہے جو التحیات میں سلام کے وقت ہوتی تھی اس کی وضاحت حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہو رہی ہے جو مسلم کے اسی باب میں مذکور ہے قال کنا اذا صلینا مع رسول الله ﷺ قلنا السلام علیکم و رحمة الله. السلام علیکم و رحمة الله و اشار بیدیه الی الجانبین فقال رسول الله ﷺ علام تؤمون بایدیکم کانها اذناب خیل شمس انما یکفی احدکم ان یضع یده علی فخذه ثم یسلم علی اخیه من علی یمینه و شماله.

جواب (۱): ان احادیث کے سیاق سے واضح ہوتا ہے کہ یہ دو الگ الگ حدیثیں ہیں ہر ایک کا مورد و محل جدا ہے۔ پہلی حدیث کا تعلق اس رفع سے ہے جو نماز کے اندر ہے اسی لئے اسکنوا فی الصلوة کا حکم دیا گیا۔ دوسری حدیث کا تعلق اس رفع اور ایماء سے ہے جو نماز کے اختتام پر سلام کے وقت تھا۔ اس لئے اسکنوا فی الصلوة نہیں فرمایا۔ پہلی سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ اس نماز میں شامل نہیں تھے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں خرج علینا رسول الله ﷺ فقال ما لی اراکم اھ دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ اس نماز میں شامل تھے الفاظ یہ ہیں۔ قال کنا اذا صلینا مع رسول الله ﷺ قلنا السلام علیکم اھ لہذا ایک حدیث کو دوسری پر محمول کرنا درست نہیں تو رفع یدین نماز کے اندر بھی نہ کرنی چاہئے اور نماز کے اختتام پر سلام کے وقت بھی نہ کرنی چاہئے۔

جواب (۲): العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب. (فتح الملهم ص۱۴ ج۲، بذل المجهود ص۹ ج۲، نصب الرایة ص۳۹۳ ج۱)

دلیل (٤): عن البراء بن عازب رضی اللہ عنہ **قال کان النبی** صلی اللہ علیہ وسلم **اذا کبر لا فتتاح الصلوة رفع یدیه ...... ثم لا یعود** (ابوداؤد، طحاوی، دارقطنی، ابن ابی شیبة) اس پر سوال و جواب ہیں (بذل المجهود ص٧ ج٢، معارف السنن ص٤٨٨ ج٢)

دلیل (٥): عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ **قال صلیت مع رسول الله** صلی اللہ علیہ وسلم **و ابی بکر** رضی اللہ عنہ **و عمر** رضی اللہ عنہ **فلم یرفعوا ایدیهم الا عند استفتاح الصلوة** (دارقطنی. بیهقی) **(٦) عن ابی هریرة انه** صلی اللہ علیہ وسلم **اذا دخل فی الصلوة رفع یدیه مدا.** (ابوداؤد باب من لم یذکر الرفع عند الرکوع و سکت علیه. ترمذی . نسائی) **(٧) عن ابن عباس** رضی اللہ عنہ **مرفوعا و موقوفا لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن الحدیث** یہ حصر ہے اور اس میں رکوع کی رفع کا کوئی ذکر نہیں۔ (طبرانی. مرفوعا. ابن ابی شیبة موقوفا. جزء رفع الیدین للبخاری معلقا مرفوعا. مسند بزار مرفوعا و موقوفا. حاکم و بیهقی مرفوعا) کذا فی الاوجز ص٢٠٦ ج١ **(٨) عن ابن عمر** رضی اللہ عنہ **لا ترفع الا یدی الافی سبع مواطن اھ** یہ بھی حصر ہے اور اس میں رکوع کی رفع کا ذکر نہیں ہے (جزء رفع الیدین للبخاری معلقا مرفوعا. مسند بزار مرفوعا و موقوفا. حاکم و بیهقی مرفوعا) کذا فی الاوجز ص٢٠٦ ج١) **(٩) عن الاسود قال رأیت عمر** رضی اللہ عنہ **یرفع یدیه فی اول تکبیرة ثم لا یعود** (ابن ابی شیبة. طحاوی) **قال الزیلعی و الطحاوی. صحیح . قال ابن حجر فی الدرایة رجاله ثقات (١٠) ان علیا** رضی اللہ عنہ **کان یرفع یدیه فی اول تکبیرة من الصلوة ثم لا یرفع بعد** (طحاوی، ابن ابی شیبة، دارقطنی، کتاب الحجج و المؤطا امام محمد) **رجاله ثقات** (الدرایة) **صحیح** (نصب الرایة. عمدة القاری) **(١١) عن مجاهد قال صلیت خلف ابن عمر** رضی اللہ عنہ **فلم یکن یرفع یدیه الا فی التکبیرة الاولی من الصلوة** (طحاوی، ابن ابی شیبة، بیهقی فی المعرفة. صحیح) واضح رہے کہ مجاہد حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں دس سال رہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہ سے رفع یدین کی روایت معروف ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود ابن عمر رضی اللہ عنہ نے رفع یدین ترک کر دی تھی (فیض الباری ص٢٧ ج١) **(١٢) عن ابراهیم قال کان عبد الله بن مسعود** رضی اللہ عنہ **لا یرفع یدیه فی شئ من الصلوة الا فی الافتتاح** (طحاوی، ابن ابی شیبة. مرسل. جید. آثار السنن) **(١٣) عن ابی اسحاق قال کان اصحاب عبد الله و علی** رضی اللہ عنہ **لا یرفعون ایدیهم الا فی افتتاح الصلوة** (ابن ابی شیبه) **صحیح** (الجوهر النقی) **(١٤) عن عطیة العوفی ان ابا سعید الخدری** رضی اللہ عنہ **و ابن عمر** رضی اللہ عنہ **کانا یرفعان ایدیهما اول ما یکبران ثم لا یعودان** (بیهقی)

(۱۵) ان ابا هريرة رضی اللہ عنہ كان يرفع يديه حين يكبر لفتح الصلوة (كتاب الحجج امام محمد)
(۱۶) عن عبد العزيز بن حكيم قال رأيت ابن عمر رضی اللہ عنہ يرفع يده في اول تكبيرة ...... و لم يرفع فيما سوا ذلك (مؤطا امام محمد) تو مجاہد، عطیہ، عبد العزیز اس پر متفق ہیں کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے رفع یدین ترک کر دی تھی جب کہ وہ پہلے رفع یدین کے اہم راوی تھے۔ امام ترمذیؒ حضرت ابن مسعود کی عدم رفع کی حدیث کے بعد لکھتے ہیں و به يقول غير واحد من اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم و التابعين اھ. علامہ نیمویؒ لکھتے ہیں و اما الخلفا الاربعة رضی اللہ عنہ فلم يثبت عنهم (ای بسند قوی) رفع الايدی فی غير تكبيرة الاحرام (آثار السنن)

رفع یدین کی دلیل (۱): عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال رايت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم اذا افتتح الصلوة يرفع يديه حتى يحاذى منكبيه و اذا ركع و اذا رفع رأسه من الركوع (صحاح ستة) نیز اس مضمون کی حدیث حضرت مالک بن الحویرث رضی اللہ عنہ سے صحیحین میں، ابوحمید الساعدی رضی اللہ عنہ فی عشرة من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ابو داؤد میں، وائل بن حجر سے مسلم میں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سنن اربعہ میں، عبد اللہ بن الزبیر سے ابوداؤد میں، انس سے ابن ماجہ میں، ابو ہریرہ سے ابوداؤد میں، جابر سے ابن ماجہ میں و غير ذلك من الاحاديث و الآثار ان سب روایات کی تفصیل نصب الرایۃ ص۴۰۷ ج۱ میں بھی ہے۔

جواب(۱): اختلاف ثبوت میں نہیں بلکہ دوام و بقاء میں ہے جو ان احادیث سے ثابت نہیں۔ مذکورہ ترک رفع کے دلائل کے قرینہ سے یہ احادیث ابتدا پر محمول ہیں بعد میں رفع یدین متروک ہوگئی اور اس کی سنیت منسوخ ہوگئی۔ خصوصاً ابن عمر سے ترک رفع کا ثبوت تین روایات سے اور بعض خلفاء راشدین عمر وعلی سے ترک رفع اس پر بہت قوی قرینہ ہے۔

جواب: دوسرے عنوان سے احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز میں حرکت سے سکون کی طرف تدریجا تبدیلی ہوئی اور تکمیل ہوئی۔ ابوداؤد باب کیف الاذان میں حدیث ہے احيلت الصلوة ثلاثة احوال الحديث پہلے نماز میں کلام و سلام اور چلنا جائز تھا پھر وہ منسوخ ہوا۔ اسی طرح پہلے نماز میں متعدد مقامات میں رفع یدین مشروع ومسنون تھی۔ (۱) سجدہ کے وقت (۲) دوسری رکعت کی طرف اٹھتے وقت (۳) تشہد اول کے بعد (۴) ہر تکبیر کے وقت۔ (۱) سجدہ کے وقت جیسا کہ مالک بن الحویرث رضی اللہ عنہ کی صحیح مرفوع حدیث نسائی میں ہے۔ (۲) انس رضی اللہ عنہ کی صحیح مرفوع حدیث مسند ابویعلی میں ہے۔ (۳)

ابن عمر رضی اللہ عنہ کی صحیح مرفوع حدیث طبرانی میں ہے۔ (۴) ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ابن ماجہ میں ہے۔ (۵) وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی صحیح مرفوع حدیث دارقطنی میں ہے۔ (۶) ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث نسائی میں ہے۔ ان سب احادیث میں سجدہ کی رفع یدین کا ذکر ہے (۲) دوسری رکعت کی طرف اٹھتے وقت رفع یدین کا ذکر درج ذیل روایات میں ہے۔ (۱) حضرت علی رضی اللہ عنہ کی صحیح مرفوع حدیث سنن اربعہ میں۔ (۲) ابن عباس رضی اللہ عنہ اور (۳) مالک بن الحویرث رضی اللہ عنہ کی حدیث نسائی و طحاوی میں۔ (۳) تشہد اول سے اٹھتے وقت رفع یدین درج ذیل روایات میں مذکور ہے۔ (۱) ابن عمر رضی اللہ عنہ کی صحیح مرفوع حدیث بخاری و ابوداؤد میں۔ (۲) ابو حمید کی صحیح مرفوع حدیث ابوداؤد، ترمذی میں۔ (۳) ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ابوداؤد میں۔ (۴) ہر تکبیر میں رفع یدین کا ذکر درج ذیل احادیث میں ہے۔ جابر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث مسند احمد میں۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ابوداؤد میں ہے۔تو جیسے یہ مختلف مقامات کی رفع یدین باتفاق ائمہ اربعہ و جمہور علما دوسری صحیح احادیث کی وجہ سے متروک ومنسوخ ہے۔ اسی طرح مختلف فیہ رفع یدین بھی صحیح احادیث کی وجہ سے حنفیہ و مالکیہ کے ہاں متروک ومنسوخ ہے۔ واضح رہے سنیت منسوخ ہے جواز باقی ہے (او جز ص۲۰۳ ج۱)

دوام رفع یدین کی دلیل: عن ابن عمر رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ ﷺ کان اذا افتتح الصلوۃ رفع یدیہ و اذا رکع و اذا رفع راسہ من الرکوع و کان لا یفعل ذلک فی السجود فما زالت تلک صلوتہ حتی لقی اللہ تعالیٰ (بیھقی)

جواب: اس کی سند میں عبد الرحمٰن بن قریشی ہے جو متہم بالوضع ہے۔ اور عصمہ بن محمد انصاری ہے یحییٰ محدث کہتے ہیں کذاب یضع الحدیث ۔عقیلی کہتے ہیں یحدث بالبواطیل عن الثقات کذا فی المیزان للذھبی.

فائدہ: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے رفع یدین کی حدیث اگرچہ صحیحین میں مروی ہے مگر مضطرب ہے چھ وجوہ سے مروی ہے (۱) صرف تحریمہ کی رفع یدین کا ذکر ہے۔ (المدونۃ الکبری عن مالکؒ) (۲) تحریمہ اور بعد الرکوع رفع یدین کا ذکر ہے عند الرکوع رفع کا ذکرنہیں ہے (مؤطا مالک) (۳) مواضع ثلثہ کی رفع کا ذکر ہے۔ (صحاح ستۃ) (۴) مواضع ثلثہ کے ساتھ بعد الرکعتین کی رفع کا ذکر بھی ہے (بخاری) (۵) مواضع اربعہ کے ساتھ رفع السجود کا ذکر بھی ہے (جزء رفع الیدین للبخاری) (۶) فی کل خفض و رفع و رکوع و سجود و قیام و قعود و بین السجدتین کی رفع کا ذکر ہے (مشکل

الآثار للطحاوی، فتح الباری) لہذا اس کو مدار حکم بنانا مشکل ہے۔

ترک رفع راجح ہے (۱): اوفق بالقرآن ہے (۲) اسکنوا فی الصلوۃ قولی ہے۔ فعلی سے راجح ہے۔ (۳) فعلی احادیث متعارض ہیں قولی تعارض سے سالم ہے۔ (۴) ترک رفع کے راوی اکابر صحابہ ہیں جو لیلینی منکم اولو الاحلام و النھی کے تحت صف اول میں تھے جیسے عمر رضی اللہ عنہ۔ علی رضی اللہ عنہ۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ بخلاف ابن عمر رضی اللہ عنہ کے کہ وہ صغار صحابہ میں سے ہیں۔ (۵) ترک کے راوی افقہ ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ و امام اوزاعیؒ محدث شام کا اسی مسئلہ پر مذاکرہ ہوا، امام اوزاعی نے علو اسناد کی وجہ سے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث پیش کی، امام ابو حنیفہؒ نے فقہ رواۃ کی وجہ سے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث پیش کی فسکت الاوزاعیؒ. امام وکیع فرماتے ہیں حدیث یتد اولہ الفقھاء خیر من حدیث یتداولہ الشیوخ. علی بن المدینی اور ابن معین کا ایک مسئلہ میں مذاکرہ ہوا تو ابن المدینی نے فرمایا اذا اجتمع ابن عمر رضی اللہ عنہ و ابن مسعود رضی اللہ عنہ و اختلفا فابن مسعود رضی اللہ عنہ اولی. امام احمدؒ نے بھی ابن المدینی کی موافقت کی۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں و کذلك قال الفقھاء و ھم اعلم بمعانی الاحادیث (ترمذی، باب ما جاء فی غسل المیت ص۱۹۳ج۱) (معارف ص۴۵۱ج۲، بذل ص۲ج۲، فتح الملھم ص۱۴ج۲، نصب الرایة ص۳۹۳ج۱، اوجز ص۲۰۳ج۱، فتح القدیر ص۳۰۹ج۱، آثار السنن)

باب فیمن لا یقیم صلبه فی الرکوع و السجود

مسئله: تعدیل ارکان امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے ہاں واجب ہے۔ ائمہ ثلثہؒ و امام ابو یوسفؒ کے ہاں فرض ہے۔

وجوب کی دلیل (۱): رکوع و سجود قرآن سے ثابت ہے جو قطعی دلیل ہے لہذا وہ فرض ہے تعدیل ارکان خبر واحد سے ثابت ہے جو ظنی دلیل ہے لہذا وہ واجب ہے۔ ارکعوا۔ اسجدوا کا معنی واضح ہے۔ خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادت جائز نہیں۔

دلیل (۲): مواظبت وجوب کی دلیل ہے۔ (۳) حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے قال رسول اللہ ﷺ اسرق الناس سرقة الذی یسرق من صلوته قالوا یا رسول اللہ کیف یسرق من صلوته قال لا یتم رکوعھا و لا سجودھا (مسند احمد. طبرانی رجاله رجال الصحیح) اس مضمون کی حدیث حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مسند احمد و مسند بزار میں، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے طبرانی

میں، حضرت عبداللہ بن المغفل رضی اللہ عنہ سے طبرانی میں بھی مروی ہے۔ (۴) حضرت ابوعبداللہ الاشعریؒ سے مروی ہے **قال رسول اللہ ﷺ مثل الذی لا یتم رکوعه و ینقرفی سجوده مثل الجائع یاکل التمرة و التمرتین** (طبرانی کبیر. مسند ابو یعلی اسناده حسن) ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ تعدیل کے بغیر بھی نفس نماز باقی رہتی ہے گو وہ ناقص ہے۔ (۵) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے کہ قیامت کے روز نماز کا حساب ہوگا **یقول ربنا ...... انظروا فی صلوة عبدی اتمها ام نقصها** اھ (ابوداؤد) نقصان کا لفظ ہے بطلان کا لفظ نہیں ہے اگر نماز نہ ہوتی تو باطل کہا جاتا۔ (۶) حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **ان الرجل لینصرف و ما کتب له الا عشر صلوته تسعها ثمنها سبعها سدسها خمسها ربعها ثلثها نصفها** (ابوداؤد سند قوی) اس میں بھی ناقص پر صلوۃ کا لفظ بولا گیا ہے۔ (۷) حضرت طلق بن علی رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **لا ینظر اللہ الی صلوة عبد لا یقیم صلبه فیما بین رکوعها و سجودها** (مسند احمد. طبرانی. رجاله ثقات) اس مضمون کی مرفوع حدیث حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مسند احمد میں ہے۔

فرضیت کی دلیل (۱): حضرت ابومسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے **قال رسول اللہ ﷺ لا تجزئ صلوة لا یقیم الرجل فیها یعنی صلبه فی الرکوع و السجود** (سنن اربعه. و قال الترمذی حدیث حسن صحیح) (۲) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث جو ''حدیث مسیئ الصلوۃ'' کے عنوان سے معروف ہے اس میں ہے **ارجع فصل فانك لم تصل** (بخاری . مسلم) یہ حدیث رفاعہ بن رافع رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے (ترمذی، ابوداؤد، نسائی)

جواب: یہ اخبار احاد ہیں ظنی دلیل ہیں ان سے زیادہ سے زیادہ وجوب ثابت ہوسکتا ہے۔ فرضیت کے لئے قطعی دلیل درکار ہے لا تجزئ سے اجزاء کامل کی نفی مراد ہے لم تصل سے بھی صلوۃ کامل کی نفی مراد ہے۔ نیز اس حدیث مسیئ الصلوۃ میں متعدد قرائن بھی اس توجیہ پر دال ہیں۔ نسائی ابوداؤد ترمذی کی روایت میں جو رفاعہ بن رافع رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اس کے الفاظ ہیں **اذا فعلت فقد تمت صلوتك و ما انتقصت من هذا فانما انتقصته من صلوتك.** اگر نماز نہ ہوتی تو بطلان سے تعبیر فرماتے۔ دوسرا قرینہ یہ ہے کہ اگر نماز فاسد و باطل ہوتی تو اس کو اس پر برقرار نہ رکھا جاتا کیونکہ باطل نماز میں مشغولیت جائز نہیں ہے۔

فائدہ: حرکت کے انقطاع کا نام تعدیل ارکان اور طمانیت ہے ایک تسبیح کی مقدار ٹھہرنا واجب ہے۔

تین تسبیح کی مقدار رکنا سنت ہے۔ (معارف ص۱۸ج۳، السعایة ص۱۴۰ج۲، البحر ص۲۱۶ج۱، فتح الملهم ص۳۳ج۲، فتح القدیر ص۳۰۱ج۱)

باب ما يقول اذا رفع راسه من الركوع

مسئله: امام ابو حنیفہؒ امام مالکؒ کے ہاں امام صرف تسمیع کہے اور مقتدی صرف تحمید کہے۔ امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں امام و مقتدی دونوں دونوں کو جمع کریں۔

امام ابو حنیفةؒ و امام مالکؒ کی دلیل: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ان **رسول الله ﷺ قال اذا قال الامام سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا و لك الحمد** (بخاری. مسلم) اس میں تقسیم ہے جو شرکت کے منافی ہے۔ نیز قسمت پر دال حدیثیں کثرت سے ہیں جیسے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث صحاح ستہ میں۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت صحاح ستہ میں الا ابن ماجہ۔ حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم۔ ابوداؤد۔ نسائی۔ ابن ماجہ میں۔ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث مستدرک حاکم میں ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے **کان رسول الله ﷺ اذا قام الی الصلوة ...... یقول سمع الله لمن حمده ...... ثم یقول و هو قائم ربنا لك الحمد** (بخاری. مسلم) نیز اس مضمون کی مرفوع حدیث حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے بخاری میں حضرت عبد اللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم میں ہے۔

جواب: تطبیق یہ ہے کہ قسمت والی حدیثیں نماز باجماعت پر محمول ہیں اور جمع والی حدیثیں انفرادی حالت پر محمول ہیں۔ (معارف، مرقاة، نصب الرایة ص۳۷۷ج۱)

باب ما جاء فی وضع الیدین قبل الرکبتین فی السجود

مسئله: ائمہ ثلثہؒ کے ہاں سجدہ میں جاتے وقت پہلے گھٹنے پھر ہاتھ رکھے جائیں۔ امام مالکؒ کے ہاں اس کا عکس ہے۔

جمہور کی دلیل (۱): عن وائل بن حجر رضی اللہ عنہ قال رأیت رسول الله ﷺ اذا سجد یضع رکبتیه قبل یدیه (ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجه) **قل ابن حجرؒ ان جماعة من الحفاظ صححوه. (۲) عن سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ قال کنا نضع الیدین قبل الرکبتین فامرنا بوضع الرکبتین قبل الیدین** (ابن خزیمة. ضعیف) **(۳) عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ مرفوعا اذا سجد احدکم فلیبدأ برکبتیه قبل یدیه** (مصنف ابن ابی شیبة. طحاوی. ضعیف) **(۴) عن انس رضی اللہ عنہ قال رأیت رسول الله ﷺ انحط بالتکبیر فسبقت رکبتاه یدیه** (دارقطنی، بیهقی، حاکم) **و قال الحاکم هو علی شرطهما و لا اعلم له علة. (۵) عن عمر رضی اللہ عنہ انه کان یضع رکبتیه قبل یدیه** (عبد الرزاق. ابن المنذر. طحاوی. سند صحیح)

امام مالکؒ کی دلیل: عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ ان النبی ﷺ قال یعمد احدکم فیبرک فی صلوته برک الجمل (ترمذی) **یعمد** سے قبل ہمزہ استفہام انکاری مقدر ہے۔ یہ حدیث ابوداؤد، نسائی۔ دارمی میں یوں مروی ہے **اذا سجد احدکم فلا یبرک کما یبرک البعیر و لیضع یدیه قبل رکبتیه. قال ابن حجر المکی سنده جید** (مرقاة ص۳۲۵ ج۲) **قال ابن حجرؒ فی بلوغ المرام و هو اقوی من حدیث وائل بن حجر.**

جواب (۱): ابتداء پر محمول ہے اور حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث کے قرینہ سے منسوخ ہے (۲) امام بخاری۔ ترمذی۔ دارقطنی نے اس کو معلول قرار دیا ہے۔ (۳) خود ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے معارض ہے۔ لہذا مضطرب ہے۔ (۴) علامہ انور شاہؒ فرماتے ہیں حالت عذر پر محمول ہے۔ (۵) حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور کے مقابلہ میں مرجوح ہے کیونکہ حدیث وائل رضی اللہ عنہ شواہد کثیرہ سے مؤید ہے۔ مثلاً (۱) ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت سے مؤید ہے جو ابن ابی شیبہ وطحاوی میں ہے۔ (۲) اضطراب سے سالم ہے۔ (۳) ایک جماعت نے اس کی تصحیح کی ہے۔ وغیر ذلک حافظ ابن القیم حنبلی نے دس وجوہ سے حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث کو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث پر ترجیح دی ہے۔

دلیل (۲): عن ابن عمر رضی اللہ عنہ ان النبی ﷺ کان اذا سجد یضع یدیه قبل رکبتیه (ابن خزیمة و صححه. دارقطنی. حاکم. و رواه البخاری تعلیقا موقوفا)

جواب (۱): حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی حدیث کے قرینہ سے منسوخ ہے۔ (۲) حالت

عذر پر محمول ہے۔ (معارف ص۲۷ ج۳، بذل المجهود ص۶۴ ج۲، مرقاة ص۳۲۵ ج۲)

باب ما جاء فی السجود علی الجبهة و الانف

مسئله: ائمہ ثلثہؒ کے ہاں صرف جبهۃ پر سجدہ بھی کفایت کر جاتا ہے۔ امام احمدؒ کے ہاں جبہہ اور انف دونوں پر سجدہ کرنا ضروری ہے۔

جمهور کی دلیل: وہ احادیث ہیں جن میں صرف سجود علی الجبهہ کا ذکر ہے انف کا ذکر نہیں جیسے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **امرت ان اسجد علی سبع ...... الجبهة و الیدین و الرکبتین و الرجلین** (صحاح ستة)

امام احمدؒ کی دلیل: وہ احادیث ہیں جن میں **سجود علی الجبهة و الانف** دونوں کا ذکر ہے۔ جیسے حضرت ابوحمید رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے **ان النبی ﷺ کان اذا سجد امکن انفه و جبهته الارض** (ترمذی)

جواب: جبہہ و انف ایک عضو کے حکم میں ہیں۔ انف کا ذکر بطور استحباب کے ہے۔ اگر انف و جبہہ کو دو مستقل عضو قرار دیا جائے تو سجدہ کے اعضاء آٹھ ہو جائینگے جو نص حدیث کے خلاف ہے۔

(معارف ص۳۴ ج۳، فتح الملهم ص۹۸ ج۲، نصب الراية ص۳۸۳ ج۱)

باب کیف النهوض من السجود

مسئله: امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ جلسہ استراحت کی نفی کے قائل ہیں۔ امام احمدؒ کا مشہور قول بھی یہی ہے۔ حنبلیوں نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ امام شافعیؒ اثبات کے قائل ہیں۔ امام احمدؒ کا ایک قول بھی یہی ہے۔

جمهور کی دلیل (۱): حدیث مُسیئ الصلوۃ ہے اس میں جلسہ استراحت کا ذکر نہیں ہے۔ **ثم اسجد حتی تطمئن ساجدا ثم ارفع حتی تستوی قائما** (بخاری. عن ابی هريرة) (۲) حضرت ابوحمید رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **فسجد ثم کبر فقام ولم یتورك** (ابوداؤد) اس میں جلسہ استراحت کی صراحۃً نفی کی گئی ہے۔ (۳) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **کان النبی ﷺ ینهض فی الصلوۃ علی صدور قدمیه** (ترمذی ضعیف) (۴) حضرت **ابو مالک الاشعری** رضی اللہ عنہ نے اپنی قوم کو نماز کی عملی تعلیم دیتے ہوئے فرمایا **اعلمکم صلوۃ النبی ﷺ ...... فسجد ثم کبر**

فانتهض قائما (مسند احمد، اسناده حسن) (۵) حضرت نعمانؒ فرماتے ہیں ادرکت غیر واحد من اصحاب النبی ﷺ فکان اذا رفع رأسه من السجدة فی اول رکعة و الثالثة قامؑ کما هو و لم یجلس (ابن ابی شیبة. حسن) (۶) حضرت عبد الرحمٰنؒ فرماتے ہیں رمقت ابن مسعود رضی اللہ عنہ فی الصلوة فرأیته ینهض و لا یجلس قال ینهض علی صدور قدمیه فی الرکعة الاولی و الثالثة (طبرانی کبیر. بیهقی. و صححه البیهقی) (۷) حضرت وهیبؒ کہتے ہیں رأیت ابن الزبیر رضی اللہ عنہ اذا سجد قام کما هو علی صدور قدمیه (مصنف ابن ابی شیبه. اسناده صحیح) (۸) حضرت شعبیؒ فرماتے ہیں کان عمر رضی اللہ عنہ و علی رضی اللہ عنہ و اصحاب النبی ﷺ ینهضون فی الصلوة علی صدور اقدامهم (ابن ابی شیبة) (۹) حضرت عطیہؒ فرماتے ہیں رأیت ابن عمر و ابن عباس و ابن الزبیر و ابا سعید الخدری رضی اللہ عنہم یقومون علی صدور اقدامهم فی الصلوة (ابن ابی شیبة)

امام شافعیؒ کی دلیل (۱): حضرت مالک بن الحویرث رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں انه رای رسول الله ﷺ یصلی فکان اذا کان فی وتر من صلوته لم ینهض حتی یستوی جالسا (بخاری. ابوداؤد. ترمذی. نسائی) (۲) حضرت ابوحمید الساعدی رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے ثم یسجد ثم یقول الله اکبر و یرفع و یثنی رجله الیسری فیقعد علیها ...... ثم ینهض. (ابوداؤد. دارمی. و روی الترمذی و ابن ماجة نحوه)

جواب (۱): مذکورہ بالا احادیث اور اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کے عمل کے قرینہ سے حالت عذر پر محمول ہے۔ (۲) بیان جواز پر محمول ہے۔ (معارف ص ۸۲ ج ۳، بذل المجهود ص ۶۵ ج ۲، نصب الرایة ص ۳۸۹ ج ۱، فتح القدیر ص ۳۰۸ ج ۱، السعایة ص ۲۱۱ ج ۲)

باب ما جاء فی التشهد

باب منه ایضا

چوبیس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے تشہد کے مختلف الفاظ مروی ہیں۔ سب بالاتفاق جائز ہیں۔ افضلیت میں اختلاف ہے۔ ان میں سے تین تشہد مشہور ہیں۔ (۱) تشہد حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ (۲) تشہد حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ (۳) تشہد حضرت عمر رضی اللہ عنہ ۔ امام ابوحنیفہؒ و امام احمدؒ کے ہاں تشہد ابن مسعود رضی اللہ عنہ افضل ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں تشہد ابن عباس رضی اللہ عنہ افضل ہے امام مالکؒ کے ہاں تشہد عمر رضی اللہ عنہ

افضل ہے۔ تشہد ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے الفاظ پہلے باب کی حدیث میں مذکور ہیں۔ التحیات للہ و الصلوات الحدیث جیسے حنفی حضرات پڑھتے رہتے ہیں۔ تشہد ابن عباس رضی اللہ عنہ کے الفاظ دوسرے باب کی حدیث میں مذکور ہیں۔ التحيات المباركات. الصلوات الطيبات. سلام عليك ايها النبی ورحمة الله و بركاته سلام علينا و على عباده الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمداً رسول الله. تشہد عمر رضی اللہ عنہ کے الفاظ یہ ہیں التحيات لله الزاكيات لله الطيبات الصلوات لله الخ آگے تشہد ابن مسعود رضی اللہ عنہ والے الفاظ ہیں (مؤطا مالك. مستدرك حاكم، دارقطنی، بیهقی) یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا موقوف اثر ہے۔

تشهد ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی وجوہ ترجیح (۱): اس پر محدثین کا اجماع ہے کہ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ سب سے اصح ہے (فتح الباری ص۲۶۱ ج۲) (۲) صحاح ستہ لفظاً و معنیً اس کی تخریج پر متفق ہیں۔ تشہد ابن عباس رضی اللہ عنہ بخاری میں نہیں ہے۔ (۳) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہتمام سے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑ کر اس کی تعلیم دی۔ یہ حدیث مسلسل باخذ الید کہلاتی ہے۔ (۴) حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک ایک کلمہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھا (۵) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو اس کی تعلیم دے کر فرمایا آگے لوگوں کو اس کی تعلیم دو۔ (مسند احمد) (۶) و الصلوات اھ حرف عطف واو کے ساتھ ہے۔ لہٰذا ہر جملہ مستقل ثنا ہے۔ (۷) بیس سے زائد اس کی سندیں ہیں۔ (۸) اس کے الفاظ میں اختلاف نہیں ہے۔ باقی تشہدات کے الفاظ میں اختلاف ہے۔ تو متفق علیہ، مختلف فیہ سے افضل ہے (۹) اس کے ثبوت میں امر کے صیغے وارد ہیں فليقل قولوا. باقی تشہدات صرف حکایت ہیں۔ (۱۰) قول کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل و فعل سے بھی یہی تشہد ثابت ہے (بیہقی) (۱۱) جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعینؒ نے اس کو اختیار کیا ہے۔ (۱۲) حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے منبر پر لوگوں کو اس کی تعلیم دی (طحاوی) (۱۳) اسودؒ فرماتے ہیں كنا نتحفظ التشهد عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ كما نتحفظ حروف القرآن. الواو و الالف اھ.

تشهد ابن عباس رضی اللہ عنہ کی ترجیح (۱): اس کے الفاظ زیادہ ہیں۔ (۲) اس کے الفاظ۔ الفاظ قرآن کے مشابہ ہیں۔

جواب: مرجحات کثیرہ کے مقابلہ میں یہ مرجوح ہیں۔

تشهد عمر رضی اللہ عنہ کی ترجیح: حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے منبر پر لوگوں کو اس کی تعلیم دی تو گویا اس پر اجماع ہوا۔

جواب: سب الفاظ جائز تھے۔ اختلاف افضلیت میں تھا اس لئے کسی نے انکار نہ کیا۔ پھر اس سے قبل حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ منبر پر لوگوں کو تشہد ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی تعلیم دے چکے تھے تو اس پر پہلے اجماع ہو چکا تھا۔ (اوجز المسالک ص۲۶۹ ج۱، معارف ص۹۱ ج۳، فتح الملہم ص۴۱ ج۲)

باب کیف الجلوس فی التشهد

مسئله: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں دونوں قعدوں میں افتراش مسنون ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں دونوں قعدوں میں تورک مسنون ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں پہلے قعدہ میں افتراش اور دوسرے میں تورک مسنون ہے۔ ثنائی نماز میں بھی تورک ہے۔ امام احمدؒ کے مشہور قول میں تورک صرف رباعی نماز کے دوسرے قعدہ میں ہے باقی سب میں افتراش ہے تو امام احمدؒ کا مسلک حنفیہ کے زیادہ قریب ہے۔ (معارف ص۹۵ ج۳)

حنفیه کی دلیل (۱): حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے **کان رسول الله ﷺ یستفتح الصلوة ...... و کان یقول فی کل رکعتین التحیة و کان یفرش رجله الیسری و ینصب رجله الیمنی** (مسلم) اس حدیث کا اطلاق دونوں قعدوں کو شامل ہے (الجوهر النقی) (۲) حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے **قال قدمت المدینة قلت لا نظرن صلوة رسول الله ﷺ فلما جلس یعنی للتشهد افترش رجله الیسری ...... و نصب رجله الیمنی** (ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجه و قال الترمذی حسن صحیح) یہ صحیح حدیث بھی مطلق ہے۔ دونوں قعدوں کو شامل ہے۔ (۳) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں **من سنة الصلوة ان تنصب القدم الیمنی ...... و الجلوس علی الیسری** (نسائی. صحیح) (۴) حضرت رفاعہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے **ان النبی ﷺ قال للا عرابی اذا جلست فاجلس علی رجلك الیسری** (ابوداؤد، مسند احمد) **قال الشوکانی فی نیل الاوطار لا مطعن فی اسناده.**

شافعیه کی دلیل: حضرت ابو حمید الساعدی رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **فاذا جلس فی الرکعتین جلس علی رجله الیسری و نصب الیمنی فاذا جلس فی الرکعة الاخرة قدم رجله الیسری و نصب الاخری و قعد علی مقعدته** (بخاری. ابوداؤد. ترمذی. ابن ماجة. دارمی)

جواب: مذکورہ احادیث کے قرینہ سے عذر پر یا بیان جواز پر محمول ہے۔

مالکیه کی دلیل: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ تورک کیا کرتے تھے حدیث کے الفاظ ہیں **تربع فی**

الصلوۃ اذا جلس (مؤطا امام مالک) تربع بھی تورک کی ایک قسم ہے۔

جواب: یہ عذر کی وجہ سے تھا۔ ایک روایت میں ہے قال الرجل انک تفعل ذلک فقال عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ انی اشتکی (موطا مالک) دوسری روایت میں ہے قال (ابن عمر) انما سنۃ الصلوۃ ان تنصب رجلک الیمنی و تثنی رجلک الیسری فقلت لہ انک تفعل ذلک فقال ان رجلی لا تحملانی (بخاری باب سنۃ الجلوس فی الصلوۃ مؤطا مالک)

مسئلہ: حنفیہ۔ مالکیہ۔ حنبلیہ کے ہاں عورت مطلقا تورک کرے۔ شافعیہ کے ہاں جلوس المرأۃ کجلوس الرجل.

جمھور کی دلیل (۱): عن ابن عمر رضی اللہ عنہ انہ سئل کیف کان النساء یصلین علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال کن یتربعن (مسند ابو حنیفۃ) (۲) عن خالد بن اللجلاج کن النساء یومرن ان یتربعن اذا جلسن فی الصلوۃ (۳) عن نافع ان صفیۃ رضی اللہ تعالی عنھا کانت تصلی و ھی متربعۃ (۴) عن نافع کن نساء ابن عمر رضی اللہ عنہ یتربعن فی الصلوۃ. روی ھذہ الآثار الثلاثۃ ابن ابی شیبۃ. تربع کے معروف معنی ہیں چوکڑی مار کر بیٹھنا۔ لیکن یہاں مراد ہے جو مسلم میں ابن الزبیر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں ہے۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا قعد فی الصلوۃ جعل قدمہ الیسری بین فخذہ و ساقہ و فرش قدمہ الیمنی (اوجز المسالک ص۲۵۸ ج ۱، معارف ص ۱۶۴ ج ۳)

باب ما جاء فی الاشارۃ

مسئلہ: ائمہ اربعہؒ کے ہاں اشارہ بالمسبحہ سنت ہے۔ بعض متاخرین حنفیہ نے اس کا انکار کیا ہے۔ لیکن محققین متاخرین حنفیہ نے اس کا رد کیا ہے۔ رد کرنے والوں میں شیخ عبد الحق محدث دہلویؒ و شیخ علی متقیؒ صاحب کنز العمال۔ شیخ عبد اللہ سندھیؒ، شیخ علم اللہ الحنفیؒ، ملا علی قاریؒ بھی شامل ہیں۔ اس مسئلہ پر تقریباً تیس رسالے لکھے گئے ہیں۔ تزیین العبارۃ۔ التدہین یہ دونوں ملا علی قاریؒ کی تالیف ہیں۔ رفع التردد از ابن عابدینؒ مجدد الف ثانی کے صاحبزادے مولانا محمد صادقؒ نے ایک رسالہ لکھا اور مجدد صاحب کے دوسرے صاحبزادے شیخ محمد سعید کا ایک رسالہ ہے۔ شاہ عبد العزیز دہلویؒ، قاضی ثناء اللہ پانی پتی کا بھی ایک ایک رسالہ ہے۔ وغیر ذلک۔

اشارہ کے ثبوت میں بارہ حدیثیں مروی ہیں۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مسلم، نسائی، ترمذی میں۔

حضرت عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ سے مسلم۔ نسائی۔ ابوداؤد میں۔ حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے ابوداؤد۔ نسائی۔ ابن ماجہ میں۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ترمذی۔ نسائی میں۔ حضرت سعد رضی اللہ عنہ سے نسائی میں۔ حضرت نمیر خزاعی رضی اللہ عنہ سے ابوداؤد۔ نسائی۔ ابن ماجہ میں۔ و دیگر مولانا عبد الحیؒ فرماتے ہیں و الاخبار فی الاشارة عن النبی ﷺ و اصحابه رضی اللہ عنہم تکاد ان تکون متواترة (السعایة ص ۲۱۶ ج ۲)

امام محمدؒ مؤطا میں اشارہ کے ثبوت میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ذکر کر کے فرماتے ہیں و بصنیع رسول اللہ ﷺ ناخذ و هو قول ابی حنیفهؒ. امام ابو یوسفؒ نے بھی الامالی میں اشارہ ذکر فرمایا ہے فقہ حنفی کی کافی کتابوں میں اشارہ کا حکم مذکور ہے۔ جیسے شامی۔ البدائع۔ فتح القدیر۔ البحر وغیرہ۔ البتہ ظاہر روایت میں اس کا ذکر نہیں ہے غالباً اس کی بنا پر ماوراء النہر۔ خراسان۔ عراق۔ روم۔ ہند کے اکثر علما نے اس کو ترک کر دیا تھا۔

فائده اولی: مجدد الف ثانیؒ نے مکتوبات میں اشارہ کا انکار فرمایا ہے اور فرمایا اشارہ کی روایات میں اضطراب ہے جیسے قلتین کی حدیث اضطراب کی وجہ سے معمول بہ نہیں ویسے اشارہ کی روایت بھی معمول بہ نہیں۔

جواب: اضطراب و اختلاف تب موجب ترک ہوتا ہے جب کہ تطبیق یا ترجیح نہ ہو سکے ورنہ اختلاف کے باوجود عمل کیا جاتا ہے۔ جیسے تحریمہ کے وقت رفع یدین کی کیفیت۔ وضع یدین تحت السرة و فوق السرة. قعدہ میں افتراش و تورک کے مسائل ہیں۔ یہ سب صورتیں جائز ہیں اولی و غیر اولی کا فرق ہے۔ باقی قلتین کی حدیث تو اس کے متن۔ سند۔ معنی میں اضطراب ہے۔ تطبیق و ترجیح ممکن نہیں ہے اور قوی روایات سے معارض ہے۔ اس لئے وہ متروک و مرجوح ہے۔

فائده ثانیه: اشارہ کی تین کیفیات احادیث سے ثابت ہیں۔ (۱) **عقد ثلث و خمسین. و هو ان یعقد الخنصر و البنصر و الوسطی و یرسل المسبحة و یضم الابهام الی اصل المسبحة و هی روایة ابن عمر** رضی اللہ عنہ **عند مسلم.** (۲) **عقد ثلث و عشرین. و هو ان یضم الابهام الی الوسطیٰ المقبوضة و هی روایة ابن الزبیر** رضی اللہ عنہ **عند مسلم.** (۳) **التحلیق و هو ان یقبض الخنصر و البنصر و یرسل المسبحة و یحلق الابهام و الوسطی و هی روایة وائل بن حجر** رضی اللہ عنہ **عند ابی داؤد و الدارمی. و الاخیر هو المختار عند الحنفیة و الشافعیة و الحنبلیة و**

المعمول عند المالکیة هو الاشارة ببسط الیدین قال الرافعیؒ فی شرح الوجیز الاخبار وردت بها جمیعا و کانه علیه الصلوة و السلام کان یضع مرة هکذا و مرة هکذا. (اوجز ص۲۵۶ ج۱، معارف ص۹۷ ج۳، بذل ص۱۲۶ ج۲، مرقات ص۳۲۸ ج۲، السعایة ص۲۱۵ ج۲)

باب ما جاء فی التسلیم فی الصلوة

مسئله: ائمہ ثلثہؒ کے ہاں نماز کے اختتام پر ہر نمازی کے لئے دو سلام ہیں۔ امام مالکؒ کے ہاں امام ومنفرد کے لئے ایک سلام ہے۔ مقتدی کے لئے تین سلام ہیں۔

جمہور کی دلیل (۱): حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے **عن النبی ﷺ انه کان یسلم عن یمینه و عن شماله السلام علیکم و رحمة الله. السلام علیکم و رحمة الله.** (ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجة) **قال الترمذی حسن صحیح. و روی مسلم نحوه (۲)** حضرت سعد رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں **کنت اری رسول الله ﷺ یسلم عن یمینه و عن یساره** (مسلم، طحاوی) (۳) حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **ثم یسلم عن یمینه و شماله** (مسلم، طحاوی) (۴) حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں **صلیت مع النبی ﷺ یسلم عن یمینه. السلام علیکم و رحمة الله و عن شماله السلام علیکم و رحمة الله.** (ابوداؤد. صحیح) علامہ عینیؒ بیس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے نام لکھ کر فرماتے ہیں **فهؤلاء عشرون صحابیا رووا عن رسول الله ﷺ ان المصلی یسلم فی آخر صلوته تسلیمتین** (عمدة القاری ص۱۲۴ ج۶)

امام مالکؒ کی دلیل (۱): حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں **ان رسول الله ﷺ کان یسلم فی الصلوة تسلیمة واحدة (ترمذی، ابن ماجه، حاکم) قال الحاکم علی شرط الشیخین.**

جواب (۱): ابو حاتم کہتے ہیں **حدیث منکر** نوویؒ الخلاصہ میں کہتے ہیں **حدیث ضعیف۔** امام بخاری۔ ترمذی۔ طحاوی۔ ابن معین۔ ابن عبد البر نے بھی اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ (۲) جہر سے صرف ایک سلام ہوتا تھا دوسرا آہستہ۔ تو تسلیم واحد جہر کے اعتبار سے ہے۔ (۳) بیان جواز پر محمول ہے۔

دلیل (۲): حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے **ثم یسلم ﷺ تسلیمة واحدة یرفع بها صوته حتی یوقظنا** (مسلم باب صلوة اللیل. ابوداؤد صحیح)

جواب: جہر و اسماع صرف ایک سلام سے تھا جیسے حتی یو قظنا سے واضح ہے۔

دلیل (۳): حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث میں ہے ثم سلم واحدة تلقاء وجهه (نسائی. صحیح)

جواب: جہر و اسماع پر محمول ہے۔ نیز تسلیم واحد کی مرفوع حدیث حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ سے دارقطنی میں حضرت سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے ابن ماجہ میں۔ حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ سے کامل ابن عدی میں۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے المعرفہ للبیہقی میں مروی ہے۔ (نصب الرایۃ ص ۴۳۴ ج ۱)

جواب: مذکورہ احادیث متواترہ کے قرینہ سے جہر یا بیان جواز پر محمول ہیں۔

تین سلام کی دلیل: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا موقوف اثر ہے (موطا مالک)

جواب: مرفوعات کے مقابلہ میں موقوف حجت نہیں۔

فائدہ: پہلا سلام بالاتفاق واجب ہے۔ دوسرا سلام شافعیہ و مالکیہ کے ہاں سنت ہے۔ حنفیہ کے ہاں سنت یا واجب ہے دونوں قول ہیں۔ حنبلیہ کے ہاں فرض یا سنت ہے دونوں قول ہیں۔ بہرحال ایک سلام پر اکتفا کرنے سے بالاتفاق نماز ہو جاتی ہے (معارف. اوجز ص ۲۷۵ ج ۱)

باب ما یقول اذا سلم

مسئلہ: فرض نماز کے بعد دعا کرنا جمہور علماء کے ہاں مستحب ہے۔ بعض سلف نے جمہور سے اختلاف کیا ہے۔ علامہ ابن القیم حنبلیؒ نے زاد المعاد میں دعا کی نفی پر زور دیا ہے۔ ان کے ہاں اذکار مسنونہ کے بعد دعا کرنی چاہئے۔ حافظ ابن حجر شافعیؒ نے فتح الباری میں جمہور کی پرزور وکالت اور تائید کی ہے۔ علامہ منذریؒ و علامہ سیوطیؒ نے دعا کے ثبوت میں مستقل رسالے لکھے ہیں۔ علامہ سیوطی کے رسالے کا نام ہے ''فض الوعاء فی احادیث رفع الایدی فی الدعاء'' ۱۳۱۴ھ میں مفتی اعظم ہند حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب الدہلوی قدس سرہٗ نے اس مسئلہ پر مفصل رسالہ لکھا تھا ''النفائس المرغوبة فی حکم الدعاء بعد المکتوبة'' یہ رسالہ فتاوی ''کفایت المفتی'' میں بھی شامل ہے۔ اس دور کے اکابر علماء کی اس پر تصدیقات ثبت ہیں۔ جیسے حضرت شاہ عبد الرحیم رائے پوریؒ حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ علامہ انور شاہ کشمیریؒ، دارالعلوم دیوبند اور مظاہر العلوم سہارنپور کے دیگر علماء کرام۔ ندوۃ العلوم لکھنؤ، اور متحدہ ہندوستان کے مختلف صوبوں و علاقوں کے

بیسیوں کبار علماء کے اس پر تصدیقی دستخط ہیں۔ بریلوی مکتب فکر کے رہنما علامہ احمد رضاؒ کا فتویٰ بھی جمہور کے موافق ہے اور اہل حدیث کے رہنما علامہ عبد الرحمٰن مبارکپوریؒ نے بھی تحفۃ الاحوذی شرح ترمذی میں لا بأس کہہ کر گویا جمہور کی ہمنوائی کی ہے۔ پھر ۱۴۱۷ھ میں خاص ضرورت کے تحت مکتبہ حقانیہ ملتان پاکستان نے ضمیمہ کے اضافہ کے ساتھ اسے شائع کیا ہے۔

محدث نووی شافعیؒ شرح المہذب ص۴۸۴ ج۳ پر لکھتے ہیں **اتفق الشافعی و الاصحاب و غیرهم علی انه یستحب ذکر الله تعالی بعد السلام و یستحب ان یدعو ایضا بعد السلام بالاتفاق وجاء ت فی هذه المواضع احادیث کثیرة صحیحة فی الذکر و الدعاء قد جمعتها فی کتاب الاذکار اھ.** پھر آگے ص۴۸۸ ج۳ پر لکھتے ہیں **قد ذکرنا استحباب الذکر و الدعاء للامام و المأموم و المنفرد و هو مستحب بعد کل الصلوات بلا خلاف اھ.**

علامہ نوویؒ کے اتفاق اور بلاخلاف کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے بعض سلف کے اختلاف کو اہمیت نہیں دی گویا وہ کالعدم ہے۔ امام بخاری نے صحیح بخاری کتاب الدعوات ص۹۳۷ ج۲ پر یہ عنوان قائم کیا ہے "**باب الدعاء بعد الصلوة**" اس کے تحت چند احادیث لا کر نماز کے بعد دعا کو ثابت کیا ہے۔ اس پر ابن حجرؒ لکھتے ہیں **و فی هذه الترجمة رد علی من زعم ان الدعاء بعد الصلوة لا یشرع** پھر آگے ص۹۳۹ ج۲ پر "**باب رفع الایدی فی الدعاء**" کا عنوان قائم کر کے متعدد احادیث کی طرف اشارہ کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ دعا کے آداب میں سے ایک ادب ہے ہاتھ اٹھا کر دعا کرنا تو دونوں ابواب اور ان کے آثار و احادیث سے روشن ہو جاتا ہے کہ نماز کے آداب میں سے ایک ادب دعا ہے اور دعا کے آداب میں سے ایک ادب ہے ہاتھ اٹھا کر دعا کرنا لہذا نماز کے بعد ہاتھ اٹھا کر دعا کرنی چاہئے۔ حافظ ابن حجرؒ نے ان دونوں ابواب کے تحت بڑی تفصیل سے احادیث و آثار کی روشنی میں نماز کے بعد دعا کا ثبوت ذکر فرمایا ہے۔ بعض دلائل درج ذیل ہیں۔

(۱) **عن ابی امامة** رضی اللہ عنہ **قیل یا رسول الله ای الدعاء اسمع قال جوف اللیل الآخر و بعد الصلوات المکتوبات** (ترمذی ص۱۸۸ ج۲، حسن) (۲) **عن انس** رضی اللہ عنہ **عن النبی** صلی اللہ علیہ وسلم **انه قال ما من عبد بسط کفیه فی دبر کل صلوة ثم یقول اللهم الٰهی و اله ابراهیمؑ الحدیث** (عمل الیوم و اللیلة لابن السنیؒ. ضعیف) استحباب کے لئے ضعیف حجت ہے۔ (فتح القدیر ص۹۵ ج۲) (۳) **عن الفضل بن عباس** رضی اللہ عنہ **قال رسول الله** صلی اللہ علیہ وسلم **الصلوة مثنی مثنی تشهد فی کل رکعتین و تخشع**

و تضرع و تمسکن ثم تقنع یدیک یقول ترفعهما الی ربک مستقبلا ببطونهما وجهک و تقول یا رب یا رب و من لم یفعل فهو خداج (ترمذی ص۵۰ ج۱، حسن. مرقات ص۵۲۳ ج۲) (۴) عن سلمان رضی اللہ عنہ قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ان ربکم حیيّ کریم یستحي من عبده اذا رفع یدیه ان یردهما صفرا (ابوداؤد ص۲۱۶ ج۱، ترمذی ص۱۹۵ ج۲) (۵) عن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم اذا رفع یدیه فی الدعاء لم یحطهما حتی یمسح بهما وجهه (ترمذی ص۱۷۴ ج۲) (۶) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا سئلتم الله فاسئلوه ببطون اکفکم و لا تسئلوا بظهورها فاذا فرغتم فامسحوا بها بوجوهکم (ابوداؤد ص۲۱۶ ج۱، ترمذی، ابن ماجة) (۷) عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رفع یده بعد ما سلم و هو مستقبل القبلة قال اللهم خلص الولید بن الولید و عیاش بن ربیعة و سلمة بن هشام و ضعفة المسلمین من ایدی الکفار (ابن ابی حاتم و ابن جریر و تفسیر ابن کثیر ص۱۷۲ ج۳) ابن جریر کی روایت میں یہ الفاظ ہیں ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم کان یدعو فی دبر صلوة الظهر اللهم خلص الولید اھ.

یہ مرفوع فعلی حدیث ہے اور اس میں نماز کے بعد دعا رفع یدین کے ساتھ ہے۔ (۸) عن عبد الله بن الزبیر رضی اللہ عنہ ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یرفع یدیه حتی یفرغ من صلوته (طبرانی. ابن ابی شیبة) قال الهیثمی فی الزوائد ص۱۶۹ ج۱۰ رجاله ثقات. (۹) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ فی الطبرانی الکبیر. (۱۰) و عن ابن عمر رضی اللہ عنہ فی الطبرانی الاوسط قالا صلی رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم الفجر ثم اقبل علی القوم فقال اللهم بارک لنا فی مدینتنا و بارک لنا فی مدنا و صاعنا ذکرهما السمهودی فی الوفا و قال رجالهما ثقات)

بعض سلف کی دلیل: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے قالت کان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم اذا سلم لا یقعد الا مقدار ما یقول اللهم انت السلام و منک السلام تبارکت ذا الجلال و الاکرام (مسلم. ترمذی)

جواب: صحیح احادیث سے سلام کے بعد طویل اذکار ثابت ہیں۔ (مسلم) لہذا یہ مؤول ہے اس کا مطلب یہ ہے قعدہ کی ہیئت پر روبہ قبلہ صرف اس دعا کی مقدار نشست ہوتی تھی پھر قوم کی طرف رخ کر کے نشست ہوتی تھی۔ اور دیگر اذکار و ادعیہ پڑھے جاتے تھے۔

فائدہ: فعلی احادیث سے کبھی کبھار مخصوص حالات میں رفع ایدی کے ساتھ دعا ثابت ہے۔ مگر قولی احادیث میں دوام دعا کی ترغیب ہے۔ قولی احادیث ثبوتِ دعا اور دوام دعا کی قوی حجت ہیں۔ اسی لئے اس پر ہمیشہ سے امت کی غالب اکثریت کا عملی اور نظری اتفاق رہا ہے (معارف ص ۱۲۱ ج ۳ و ص ۴۰۹ ج ۳، السعایة ص ۲۵۸ ج ۲، فتح الباری ص ۱۱۳ ج ۱۱، النفائس المرغوبة مع ضميمة)

باب ما جاء فی القراءة خلف الامام

قوله تعالی. و اذا قرئ القرآن فاستمعوا له و انصتوا لعلكم ترحمون

فائدہ: قراءت فاتحہ خلف الامام کا مسئلہ بہت اہم ہے۔ اکابر نے اس پر مستقل رسالے لکھے ہیں۔ جیسے امام بخاریؒ کا رسالہ جزء القراءة۔ محدث بیہقیؒ کی کتاب القراءت۔ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کا ہدایۃ المعتدی فی قراءت المقتدی، اردو زبان میں حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کے الدلیل المحکم اور توثیق الکلام دو رسالے ہیں۔ مولانا عبد الحیؒ کا امام الکلام۔ مولانا انور شاہ کشمیریؒ کا فارسی میں خاتمہ الخطاب اور عربی میں فصل الخطاب دو رسالے ہیں۔ مولانا محمد سرفراز صفدر صاحب کا احسن الکلام ۔ وغیر ذلک۔

مسئلہ: امام ابو حنیفہ و صاحبینؒ کے ہاں مقتدی کے لئے قراءت فاتحہ خلف الامام مطلقاً منع اور مکروہ تحریمی ہے خواہ نماز جہری ہو یا سری۔ امام مالکؒ کے ہاں جہری میں قراءت نہ کرے سری میں مستحب ہے۔ امام احمدؒ کے ہاں جہری میں امام کی قراءت سنائی دے تو قراءت نہ کرے۔ اگر نہ سنے تو قراءت مستحب ہے سری میں بھی مستحب ہے۔ امام شافعیؒ کے مشہور قول میں مطلقا واجب ہے۔ خواہ نماز جہری ہو یا سری۔ لیکن محقق قول جو امام شافعیؒ کی آخری تصنیف کتاب الام ص ۱۵۳ ج ۷ سے معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ سری میں واجب ہے۔ جہری میں استماع قراءت نہ ہو تب بھی واجب ہے۔ اگر امام کی قراءت سنائی دے تو واجب نہیں۔ حاصل یہ ہے کہ ائمہ ثلثہؒ کے ہاں اور امام شافعیؒ کے محقق قول میں جہری میں قراءت خلف الامام نہیں ہے۔ سری میں حنفیہ کے ہاں مکروہ ہے مالکیہ۔ حنبلیہ کے ہاں مستحب ہے۔ شافعیہ کے ہاں واجب ہے۔

فائدہ: امام احمدؒ فرماتے ہیں کسی کے ہاں بھی قراءت خلف الامام نہ کرنے سے نماز باطل نہیں ہوتی۔ صحابہ رضی اللہ عنہم تابعینؒ تبع تابعینؒ میں سے کوئی بھی بطلان کا قائل نہیں (المغنی ص ۶۰۲ ج ۱) لیکن آج کل

غیر مقلدین بطلان کے قائل ہیں ان کا یہ قول خلاف اجماع ہے اور باطل ہے۔

فائدہ: ہدایہ میں ہے و یستحسن فی السریة علی سبیل الاحتیاط فیما یروی عن محمد. محقق ابن الہمامؒ فرماتے ہیں حق یہ ہے کہ امام محمد کا قول شیخین کے قول کے مطابق ہے۔ کتاب الآثار امام محمد میں ہے لا نری القراء ۃ خلف الامام فی شئ من الصلوۃ یجهر فیه او لا یجهر (آگے چند آثار کے بعد ہے) قال محمد لا ینبغی ان یقرأ خلف الامام فی شئ من الصلوات. موطا امام محمد ص۹۴ میں ہے قال محمد لا قراء ۃ خلف الامام فیما جهر و فیما لم یجهر فیه بذالك جاء ت عامة الآثار و هو قول ابی حنیفة (فتح القدیر ص۳۴۱ ج۱) و کذالك فی جامع المسانید ص۳۳۶ ج۱ و روح المعانی ص۱۳۵ ج۹) علامہ انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں صاحب ہدایہ نقل میں متثبت اور مذہب میں متقن ہیں۔ لہذا یہ نقل معتمد ہے۔ صاحب البحر ص۳۶۳ ج۱ فرماتے ہیں ان صاحب الهدایة لم یجزم بانه قول محمد بل ظاهره انها روایة ضعیفة اھ (معارف)

حنفیه کی دلیل (۱): قوله تعالیٰ و اذا قرئ القرآن فاستمعوا له و انصتوا (اعراف) اس آیت کریمہ کے سبب نزول میں مختلف قول ہیں۔ (۱) نماز۔ (۲) خطبہ۔ (۳) وعظ۔ (۴) مطلق قراءت و دیگر۔ راجح یہ ہے کہ یہ نماز کے بارے میں نازل ہوئی قال ابن عباس رضی اللہ عنہ انها نزلت فی الصلوۃ المفروضة (کتاب القراء ت للبیهقی ص۷۳) حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ارشاد بھی یہی ہے (تفسیر ابن جریر ص۱۰۳ ج۹) امام احمدؒ فرماتے ہیں اجمع الناس علی ان هذه الآیة نزلت فی الصلوۃ (بیهقی. فتاویٰ ابن تیمیة. المغنی ابن قدامة. التمهید. ابن عبد البر) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فاذا قرأناه فاتبع قرأنه (القیامة) کی تفسیر میں فرماتے ہیں فاستمع له و انصت (بخاری ص۳ ج۱) و اذا قرئ القرآن مطلق اور عام ہے۔ جہری وسری دونوں کو شامل ہے۔ و انصتوا بھی دونوں کو شامل ہے۔ فاستمعوا کا تعلق جہری سے ہے تو مطلق اپنے اطلاق وعموم پر رہے گا۔ اور مقید اپنی تقیید و تخصیص پر رہے گا تقدیر کلام یوں ہو گی و اذا اقرئ القرآن جهرا او سرا فاستمعوا له عند الجهر و انصتوا له مطلقا. حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں ان الاستماع اخص من الانصات لان الاستماع الاصغاء و الانصات السکوت و لا یلزم من السکوت الاصغاء (فتح الملهم ص۲۰ ج۲ از فتح الباری کتاب التفسیر) اس سے معلوم ہوا کہ جب قرآن مجید پڑھا جائے تو سامعین پر واجب اور لازم ہے کہ وہ خاموش رہیں اور توجہ سے سنیں۔

سوال: یہ آیت دوسری آیت فاقرؤا ما تیسر من القرآن سے متعارض ہے۔ اس سے معلوم ہوتا

ہے ہر نمازی پر قراءت لازم ہے۔ خواہ وہ امام ہو یا مقتدی یا منفرد ہو۔

جواب (۱): پہلی آیت دوسری آیت کے لئے مخصص ہے مقتدی کے بارے میں ناسخ ہے۔ (۲) عدم تخصیص کی صورت میں قراءت دو قسم ہے حقیقی اور حکمی۔ تو مقتدی کی قراءت حکمی ہے **لقوله عليه الصلوة و السلام من كان له امام فقراء ة الامام له قراء ة** اس حدیث کی بحث آگے آرہی ہے۔

یہاں پر تقریباً بیس سوال و جواب ہیں جن کی تفصیل ''احسن الکلام'' میں ہے۔

دلیل (۲): عن ابى موسى الاشعرى رضي الله عنه ان رسول الله ﷺ خطبنا فبين لنا سنتنا و علمنا صلوتنا ...... فاذا كبر فكبر وا و اذا قال غير المغضوب عليهم و لا الضالين فقولوا آمين. و فى رواية فاذا قرأ فانصتوا (مسلم باب التشهد فى الصلوة و ابوداؤد و ابن ماجة و مسند احمد و دیگر)

قال ابن حجرؒ و اذا قرأ فانصتوا حديث صحيح اخرجه مسلم (فتح البارى ص۲۰۱ ج۲). جمہور محدثین وفقہاء حنفیہ شافعیہ۔ مالکیہ۔ حنبلیہ و اہل ظاہر نے اس حدیث کو صحیح مانا ہے۔ جیسے امام احمدؒ امام مسلم، نسائی، ابن حزم ظاہری، دارقطنی، مفسر ابن جریر، ابن عبد البر مالکی، ابن کثیر شافعی منذری، اسحاق بن راھویہ ظاہری، ابن اثرم، ابن حجر، ابو زرعہ، قسطلانی، ابن قدامہ، ابن تیمیہ حنبلی، ابن خزیمہ، ابوعوانۃ، ماردینی، عینی حنفی، عثمان بن ابی شیبۃ، یحیٰ بن معین، سعید بن منصور، علی بن المدینی، ابن الصلاح، اہل حدیث رہنما نواب صدیق حسن خان فی دلیل الطالب رحمہم اللہ تعالیٰ (نصب الرایۃ مع الحاشیۃ ص۱۵ ج۲ و معارف السنن ص۲۴۹ ج۳)

سوال: اس کی سند میں سلیمان مدلس ہے اور عنعنہ سے روایت کرتا ہے مدلس کا عنعنہ محدثین کے ہاں مقبول نہیں۔

جواب: ابوداؤد۔ مسند ابوعوانہ میں حدثنا سے روایت کرتا ہے۔ لہذا الزام مرتفع ہوا۔

سوال: و اذا قرأ فانصتوا کی زیادت میں سلیمان متفرد ہے لہذا ضعیف ہے۔

جواب: سلیمان ثقہ ہے امام مسلم نے سوال کے جواب میں فرمایا '' **اتريد احفظ من سليمان** ''۔ ثقہ کی زیادت معتبر ہے۔ پھر یہ متفرد نہیں ہے اس کا متابع عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبۃ، دارقطنی، بیہقی، مسند بزار میں اور ابوعبیدہ مسند ابوعوانہ میں موجود ہے۔

سوال: امام بخاریؒ، ابوداؤدؒ اس زیادت کو تسلیم نہیں کرتے۔

جواب: ان کے اعتراض کی بنیاد سلیمان کا عنعنہ وتفرد ہے جسکا جواب گذر چکا ہے۔ پھر جمہور محدثین وفقہاء

نے اس کو صحیح مانا ہے۔ بلکہ امام مسلم نے اس کی صحت پر اصرار کیا اور اس پر مشائخِ وقت کا اجماع نقل کیا ہے۔ **انما وضعت ھھنا ما اجمعوا علیه** (مسلم باب التشهد)

دلیل (۳): عن ابی ھریرة ﷺ قال قال رسول الله ﷺ انما جعل الامام لیؤتم به فاذا کبر فکبروا و اذا قرأ فانصتوا و اذا قال غیر المغضوب علیھم و لا الضالین فقولوا آمین (ابوداؤد، نسائی، ابن ماجه، مسند احمد) اس کو امام احمد، امام مسلم، نسائی، ابن حزم، دارقطنی، ابن جریر، ابن عبد البر، ابن کثیر، مار دینی، منذری، زیلعی۔ اہل حدیث کے رہنما شیخ شمس الحق (عون المعبود ص۲۳۵ ج۱) نواب صدیق حسن خان (دلیل الطالب ص۲۹۴) نے صحیح تسلیم کیا ہے (نصب الرایة مع الحاشیة ص۱۶ ج۲، معارف ص۲۴۹ ج۳)

سوال: امام بخاریؒ (جزء القراءة) اور ابوداؤد نے کہا و **اذا قرأ فانصتوا** کی زیادت میں ابو خالد متفرد ہے۔

جواب (۱): ابو خالد بخاری و مسلم کا راوی ہے ثقہ ہے اور ثقہ کی زیادت معتبر ہے۔ (۲) ابو خالد متفرد نہیں اس کا متابع (۱) محمد بن سعد نسائی میں۔ (۲) حسان۔ کتاب القراءۃ میں۔ (۳) اسماعیل و محمد بن میسر مسند احمد میں موجود ہیں۔ مذاہب اربعہ کے اکابر کا اس کو صحیح کہنا امر زائد ہے۔

دلیل (٤): عن انس ﷺ ان النبی ﷺ قال اذا قرأ الامام فانصتوا (کتاب القراءة للبیهقی) **رجاله ثقات** (احسن الکلام) یہ مرفوع صحیح صریح حدیثیں آیت کریمہ **و اذا قرئ القرآن فاستمعوا له و انصتوا** کی تفسیر ہیں۔ یہ بآواز بلند بتلا رہی ہیں کہ قراءت امام کا وظیفہ ہے۔ مقتدی کا وظیفہ انصات وسکوت ہے پھر امر کا صیغہ بتلا رہا ہے کہ انصات واجب و لازم ہے۔ نیز یہ نصوص اپنے عموم و اطلاق کی وجہ سے جہری و سری اور فاتحہ وسورت کو شامل ہیں۔ لہذا فریق ثانی کا یہ کہنا کہ یہ جہری پر محمول ہیں یا فاتحہ کے ماسوا پر محمول ہیں۔ درست نہیں۔ (۵) **عن ابی ھریرة ﷺ ان رسول الله ﷺ انصرف من صلوة جھر فیھا بالقراءة فقال ھل قرأ معی احد منکم آنفا فقال رجل نعم یا رسول الله قال انی اقول مالی انازع القرآن قال فانتھی الناس عن القراءة مع رسول الله ﷺ فیما یجھر** (ابوداؤد، نسائی، ابن ماجة، موطا مالک، مسند احمد) امام ترمذی نے اسے حسن کہا ہے۔ ابو حاتم، ابن حبان نے صحیح کہا ہے۔ یہ واقعہ صبح کی نماز میں پیش آیا (ابوداؤد، بیهقی) اس میں منع قراءت کی تین دلیلیں ہیں۔ (۱) **ھل قرأ معی منکم احد** ۔ استفہام انکاری ہے۔ (۲) **مالی انازع القرآن** ۔

منازعت کا مطلب ہے دوسرے کے حق میں مخاصمہ کرنا۔ اس سے معلوم ہوا کہ قراءت امام کا حق ہے مقتدی کو اس میں دخل نہ دینا چاہئے۔ (۳) فانتهى الناس اس مسئلہ میں نص ہے نیز اس سے معلوم ہوا کہ صرف ایک شخص نے قراءت خلف الامام کی تو اس پر شدید انکار فرمایا گیا۔ پھر یہ انکار مطلق قراءت پر ہے اس کو جہر یا سورۃ پر محمول کرنا درست نہیں۔ امام نسائی فرماتے ہیں فيه ترك القراء ت خلف الامام فيما جهر به (زجاجة المصابيح ص۲۴۷ ج۱)

سوال: فانتهى الناس زہری کا مدرج کلام ہے لہذا یہ حجت نہیں۔

جواب (۱): یہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا کلام ہے اور مرفوع حدیث کا جزء ہے۔ ابوداؤد کی روایت میں ہے قال ابوهريرة رضی اللہ عنہ فانتهى الناس. (۲) اگر زہری کا کلام ہو تب بھی حجت ہے۔ امام زہری اجلہ تابعین سے ہیں۔ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں فاذا كان من كلام الزهرى فهو ادل الدلائل على ان الصحابة رضی اللہ عنہم لم يكونوا يقرء ون فى الجهر مع النبى صلی اللہ علیہ وسلم فان الزهرى من اعلم اهل زمانه بالسنة (فتح الملهم ص۲۳ ج۲، بحواله فتاوى ابن تيميه ص۱۴۵ ج۲)

سوال: مقتدی نے جہر سے قراءت کی تب ہی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سن لیا۔ سری قراءت تو سنائی نہیں دیتی۔

جواب: یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی کہ آپ نماز میں مخفی امور سے بھی متاثر ہوتے تھے نماز میں آپ کا احساس و ادراک بڑھ جاتا تھا۔ مرفوع حدیث میں ہے انى لارى من خلفى كما ارى من بين يدى (مسند احمد، مشكوة ص۷۷ ج۱) ایک حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو صبح کی نماز میں تشابہ لگ گیا۔ نماز کے بعد آپ نے فرمایا ما بال اقوام يصلون معنا لا يحسنون الطهور فانما يلبس علينا القرآن اولئك (نسائى) جب مقتدی کا ناقص وضو آپ کے لئے اشتباہ قرآن کا سبب بن سکتا ہے تو مقتدی کا عدم انصات بھی منازعت قرآن کا موجب ہو سکتا ہے (فتح الملهم)

دلیل (٦): عن ابى هريرة رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ما كان من صلوة يجهر فيها الامام بالقراء ة فليس لاحد ان يقرأ معه (كتاب القراء ة للبيهقى) رجاله ثقات (احسن الكلام) فلا يصح قول البيهقى انه منكر.

دلیل (۷): عن عبد الله بن بحينة رضی اللہ عنہ قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم هل قرأ منكم معى آنفا قالوا نعم قال انى اقول مالى انازع القرآن فانتهى الناس عن القرآن (مسند احمد، قال الهيثمى فى

الزوائد ص ۱۰۹ ج ۲، رجال احمد رجال الصحیح. (احسن الکلام)

دلیل (۸): عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ **قال کانوا یقرؤن خلف النبی** صلی اللہ علیہ وسلم **فقال خلطتم علی القرآن** (مسند بزار. بسند جید کذا فی الجوهر النقی، و رواه الطحاوی و الطبرانی بسند حسن کذا فی آثار السنن)

دلیل (۹): عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ **قال قال رسول اللہ** صلی اللہ علیہ وسلم **کل صلوة لا یقرأ فیها بام الکتاب فهی خداج الا صلوة خلف الامام** (کتاب القراءة للبیهقی بسند صحیح) یہ صحیح مرفوع حدیث صراحۃً دال ہے کہ مقتدی قراءت فاتحہ سے مستثنیٰ ہے لہذا **لا صلوة الا بفاتحة الکتاب** کا حکم امام ومنفرد کے لئے ہے۔

دلیل (۱۰): عن ابی بکرة رضی اللہ عنہ **انه دخل المسجد و النبی** صلی اللہ علیہ وسلم **راکع فرکع قبل ان یصل الی الصف فقال النبی** صلی اللہ علیہ وسلم **زادک اللہ حرصا و لا تعد** (سنن کبری ص ۹۰ ج ۲) ائمہ اربعہؒ اور جمہور علماء نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ مدرک رکوع مدرک رکعت ہے۔ ظاہر ہے حضرت ابو بکرہ رضی اللہ عنہ نے اس رکعت میں فاتحہ نہیں پڑھی تھی اس کے باوجود اس کی رکعت ونماز صحیح قرار پائی تو ثابت ہوا کہ مقتدی کی نماز بدوں قراءت فاتحہ صحیح ہے۔ (احسن الکلام)

دلیل (۱۱): عن ابن عباس رضی اللہ عنہ **اخذ رسول اللہ** صلی اللہ علیہ وسلم **من القراءة من حیث کان بلغ ابوبکر** رضی اللہ عنہ (ابن ماجة) دسری روایت میں ہے **فقرأ من المکان الذی بلغ ابوبکر** رضی اللہ عنہ **من السورة** (مسند احمد) یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مرض وفات کا واقعہ ہے۔ اس رکعت کا اعادہ کسی حدیث سے ثابت نہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ رکعت بدوں قراءت فاتحہ صحیح ہوئی پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ آخری عمل ہے۔ امام بخاری نے یہ اصول بیان کیا ہے **انما یوخذ بالآخر فالآخر من فعل النبی** صلی اللہ علیہ وسلم (بخاری ص ۹۶ ج ۱) دوسری قولی احادیث کے ساتھ یہ فعلی حدیث بھی ترک فاتحہ خلف الامام پر دال ہے۔

دلیل (۱۲): عن جابر رضی اللہ عنہ **قال النبی** صلی اللہ علیہ وسلم **من کان له امام فقراءة الامام له قراءة.** (مسند احمد بن منیع، سند صحیح)

سوال: حافظ ابن حجرؒ تلخیص الحبیر اور التخریج لاحادیث الرافعی میں لکھتے ہیں **طرق هذا الحدیث کلها معلولة.**

جواب: اس کی سندیں تقریباً چالیس ہیں۔ اکثر معلول ہیں۔ مگر بعض صحیح اور قوی ہیں۔ ضعیف بھی تعدد

کی وجہ سے حجت ہیں۔ درج ذیل قوی ہیں۔ مسند احمد بن منیع، مسند احمد، مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبد بن حمید، موطا محمد، مستدرک حاکم، تو حافظ صاحب کا ارشاد کلها معلولة ان کے تتبع پر مبنی ہے اور کل سے مراد اکثر ہے۔ نیز یہ حدیث آٹھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ جابر، ابن عمر، ابوسعید، ابوہریرہ، ابن عباس، انس، علی، عمران بن حصین رضی اللہ عنہم (معارف ص۲۵۵ ج۳) مولانا عبد الحی لکھنویؒ نے السعایۃ ص۲۹۴ ج۲ اور التعلیق الممجد حاشیہ موطا امام محمد ص۹۸ میں اس حدیث پر مفصل بحث کی ہے۔ آپ بحث کے آخر میں لکھتے ہیں و تلخص منه ان بعض طرقه صحيحة او حسنة و بعضها صحيحة مرسلة مقبولة و بعضها ضعيفة ينجبر ضعفها بتعدد الطرق فارتفعت الى درجة الحسن و به ظهر ان قول الحافظ ابن حجرؒ فی تخريج احاديث الرافعي ان طرقه كلها معلولة ليس على ما ينبغي و كذا قول البخاریؒ فی رسالة القراءة خلف الامام انه حديث لم يثبت عند اهل العلم لا يخلو من خدشات واضحة (التعليق الممجد ص۹۸)

سوال: له قراءة میں ضمیر کا مرجع امام ہے نہ کہ مقتدی لہذا اس سے حنفیہ کا استدلال درست نہیں۔

جواب: نحو کا قاعدہ ہے کہ اگر خبر جملہ ہو تو اس میں مبتدا کی طرف عائد ضمیر کا ہونا ضروری ہے۔ لہذا لہ کی ضمیر کا مرجع من ہے جس کا مصداق مقتدی ہے۔ احادیث میں اس کے نظائر بے شمار ہیں۔ جیسے من تواضع لله رفعه الله. من كان لله كان الله له. مزید نظائر زاد الطالبیس ص۲۹ الشرط و الجزا منتخب از مشکوہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ: اس حدیث سے قاعدہ و ضابطہ ملا کہ نمائندہ کا عمل اصل منیب کا عمل سمجھا جاتا ہے کما فی قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه (القيامة) حضرت جبرئیلؑ کی قراءت کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ پوری دنیا کے ہاں مخاصمات۔ معاملات۔ معاشرہ وغیرہ میں یہ اصول مسلم اور معمول بہ ہے وکلاء، سفراء، تجارتی نمائندے شب و روز اسی شاہراہ عمل پر رواں دواں ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ نے علماء کے ایک وفد کے ساتھ اسی مسئلہ پر مذاکرہ و مباحثہ کرتے ہوئے فرمایا تھا تم اپنا ایک متکلم نمائندہ مقرر کرو جو مجھ سے بحث کرے جس کی فتح و شکست تمہاری فتح و شکست متصور ہو گی انہوں نے کہا یہ نہایت معقول بات ہے جب انہوں نے اپنا ایک نمائندہ مقرر کر کے بحث کا آغاز کیا تو امام صاحب نے فرمایا تم نے ہماری جیت مان لی۔ امام مقتدیوں کا نمائندہ ہے اس کی قراءت مقتدیوں کی حکمی قراءت ہے تو وہ سب خاموش حیران رہ گئے۔

سوال: یہ مرسل روایت ہے۔

جواب (۱): ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں اس مرسل کی تائید ظاہر قرآن و حدیث سے ہو رہی ہے اور جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعینؒ اس پر عمل پیرا ہیں۔ ایسی مرسل باتفاق ائمہ اربعہؒ حجت ہے (فتح الملهم و معارف)

(۲) امام ابوحنیفہؒ کی سند سے یہ متصل مروی ہے (موطا محمد. کتاب الآثار. امام محمد. کتاب الآثار. امام ابویوسفؒ، مسند حارثی وغیرہ من مسانید الامام ابی حنیفۃؒ)

دلیل (۱۳): عن عمران بن حصین رضی اللہ عنہ ان رسول الله ﷺ صلی الظهر فجعل رجل یقرأ خلفه سبح اسم ربك الا علی فلما انصرف قال ایكم قرأ او ایكم القاری قال رجل انا فقال قد ظننت ان بعضكم خالجنیها (مسلم. نسائی) یہ حدیث سری نماز میں منع قراءت خلف الامام کی دلیل ہے پھر یہ مطلق قراءت پر انکار ہے اس کو جہر یا سورۃ سے خاص کرنے کی تاویل درست نہیں۔

دلیل(۱٤): حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے آپ ﷺ کے پیچھے نماز میں قراءت کی دوسرے شخص نے منع کیا پھر یہ بات آپ ﷺ تک پہنچی تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا من صلی خلف الامام فان قراءۃ الامام له قراءۃ (کتاب القراءۃ للبیهقی سند صحیح. مستدرك حاکم)

دلیل (۱۵): عبد اللہ بن شداد رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے عصر کی نماز پڑھائی۔ کسی نے آپ کے پیچھے قراءت کی اور دوسرے نے ان کو اشارہ سے روکا۔ پھر آپ ﷺ نے یہ واقعہ سن کر فرمایا من کان له امام فان قراءته له قراءۃ (موطا محمد. سند قوی) یہ حدیث سری نماز میں منع قراءت خلف الامام پر دال ہے۔

دلیل (۱٦): عن جابر رضی اللہ عنہ قال رسول الله ﷺ کل صلوۃ لا یقرأ فیها بام القرآن فهی خداج الاوراء الامام. (کتاب القراءۃ بیهقی) اس میں بھی مقتدی کا استثناء ہے۔

سوال: امام بیہقیؒ فرماتے ہیں موقوف علی جابر رضی اللہ عنہ و قد اخطأ عبد الله بن محمود فی رفعه.

جواب: عبد اللہ بن محمود ثقہ ہے اور ثقہ کی زیادت معتبر ہے۔

دلیل (۱۷): عن عبد الله بن عباس رضی اللہ عنہ قال رسول الله ﷺ کل صلوۃ لا یقرأ فیها بفاتحة الکتاب فلا صلوۃ له الاوراء الامام (کتاب القراءۃ بیهقی) اس میں بھی مقتدی کا استثناء ہے

کہ اس کے لئے قراءت فاتحہ کا حکم نہیں ہے۔

سوال: اس کی سند میں علی بن کیسان غیر معروف ہے۔

جواب: علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں سند علی بن کیسان صحیح (تذکرۃ الحفاظ ص۲۰۹ ج۲)

فائدہ: حدیث نمبر ۹ و ۱۶ و ۱۷ میں قراءت فاتحہ کے حکم سے مقتدی کا استثناء ہے۔ آگے آثار کا بیان ہے۔

دلیل (۱۸): عن عبد الله بن عمر رضی اللہ عنہ قال اذا صلی احدکم خلف الامام فحسبه قراء ة الامام و اذا صلی وحده فليقرأ و كان ابن عمر رضی اللہ عنہ لا يقرأ خلف الامام. (موطا مالك. دارقطني. سند صحيح) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا یہ اثر قولی بھی ہے اور فعلی بھی۔

دلیل (۱۹): عن جابر رضی اللہ عنہ من صلی رکعة لم يقرأ فيها بام القرآن فلم يصل الاوراء الامام (ترمذی. موطا مالك. موطا محمد. حديث صحيح)

دلیل (۲۰): عن زيد بن ثابت رضی اللہ عنہ قال لا قراء ة مع الامام بشئ (مسلم ص۲۱۵ ج۲، نسائی، صحيح)

دلیل (۲۱): سئل عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ اقرا خلف الامام قال ان فی الصلوة شغلا و سيكفيك قراء ة الامام (موطا محمد. مصنف ابن ابی شيبه. سند قوی)

دلیل (۲۲): سئل ابن عباس رضی اللہ عنہ اقرأ و الامام بين يدی قال لا (طحاوی. صحيح)

دلیل (۲۳): روی ان ابا بکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم كانوا ينهون عن القراء ة مع الامام (مسند عبد الرزاق. مرسل قوی)

دلیل (۲٤): قال علی رضی اللہ عنہ من قرأ مع الامام فليس على الفطرة (عبد الرزاق. ابن ابی شيبة، طحاوی، دارقطنی بطرق، مرسل قوی)

دلیل (۲۵): عن علی رضی اللہ عنہ قال سأل رجل النبی صلی اللہ علیہ وسلم اقرأ خلف الامام او انصت قال لا بل انصت فانه يكفيك (بيهقی)

دلیل (۲٦): عن سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ قال و ددت ان الذی يقرأ خلف الامام فی فيه جمرة (مؤطا محمد. جزء القراء ة)

دلیل (۲۷): قال عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ و ددت ان الذی يقرأ خلف الامام فی فيه حجر

(عبد الرزاق. موطا محمد سند جید)

دلیل (۲۸): قال ابن مسعود رضی اللہ عنہ لیت الذی یقرأ خلف الامام ملئ فوہ ترابا. (عبد الرزاق. طحاوی) مولانا عبد الحی لکھنویؒ فرماتے ہیں ان آثار سے مقصد تہدید ہے جیسے مرفوع حدیث میں ہے لقد هممت ان آمر المؤذن ...... ثم انطلق الی قوم یتخلفون عن الصلوة فاحرق علیهم الحدیث. (السعایة. التعلیق الممجد)

دلیل (۲۹): حضرت عبد اللہ بن عمر و زید بن ثابت و جابر رضی اللہ عنہم نے ایک سوال کے جواب میں فرمایا لا تقرأ خلف الامام فی شئ من الصلوات (طحاوی)

دلیل (۳۰): حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں من قرأ خلف الامام فلا صلوة له (موطا محمد)

دلیل (۳۱): شعبیؒ فرماتے ہیں ادرکت سبعین بدریا کلهم یمنعون المقتدی عن القراءة خلف الامام (روح المعانی ص۱۳۵ج۹) علامہ عینیؒ فرماتے ہیں اسی (۸۰) کبار صحابہ رضی اللہ عنہم سے قراءت خلف الامام کی ممانعت مروی ہے۔ جن میں خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم بھی شامل ہیں ان کے آثار مع اسانید مصنف عبد الرزاق۔ مصنف ابن ابی شیبہ، طحاوی میں مروی ہیں۔ ان کی تفصیل عمدة القاری ص۱۳ج۶ میں ملاحظہ ہو۔ (معارف ص۱۹۱ج۳) صاحب ہدایہؒ نے منع قراءت خلف الامام پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع نقل کیا ہے جس سے مراد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی غالب اکثریت ہے۔ علامہ ابن تیمیہؒ تنوع العبادات ص۸۶ پر لکھتے ہیں الذین ینهون عن القراءة خلف الامام جمهور السلف و الخلف و معهم الکتاب و السنة الصحیحة و الذین اوجبوها علی الماموم فحدیثهم ضعفه الائمة.

تنبیه: روی (۱) عن عمر رضی اللہ عنہ ثبوت القراءة خلف الامام عند الدارقطنی و (۲) عن علی رضی اللہ عنہ فی جزء القراءة و (۳) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ فی جزء القراءة و کتاب القراءة و (۴) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ فی جزء القراءة و کتاب القراءة و الدارقطنی.

جواب: قال البنوریؒ لا حجة للخصم فیه فان بایدی خصومهم ما یقاومه باسانید جیدة (معارف ص۱۹۴ج۳)

شافعیه کی دلیل (۱): قوله تعالی و ان لیس للانسان الا ما سعی (النجم) لہذا مقتدی کو

خود بھی قراءت کرنی چاہئے (کتاب القراءة للبیہقی)

جواب: اس آیت میں نہ نماز کا ذکر ہے نہ قراءت کا اور نہ کسی اثر سے ثابت ہے کہ اس کا سبب نزول نماز ہے۔ بخلاف و اذا قرئ القرآن فاستمعوا له الآیة کے بہرحال اس کا زیر بحث مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

دلیل (۲): قوله تعالیٰ و اذکر ربك فی نفسك الآیة (اعراف) بیہقیؒ اور ابن تیمیہؒ نے اس سے سری نماز میں قراءت خلف الامام پر استدلال کیا ہے۔ زید بن اسلم تابعیؒ نے اس کی یہی تفسیر کی ہے۔

جواب (۱): اس میں بھی نہ نماز کا ذکر ہے نہ قراءت کا بلکہ دعا کا ذکر ہے۔ ابن کثیر شافعیؒ لکھتے ہیں یہ استدلال بعید ہے مامور بہ کے منافی ہے۔ (۲) بصورت تسلیم واحد کا خطاب ہے امام سے متعلق ہے۔ مقتدیوں کا ذکر اس سے پہلی آیت و اذا قرئ القرآن فاستمعوا له میں آچکا ہے باقی زید بن اسلمؒ کا اثر تو اس کی سند میں ابوعمرو مجہول ہے اور فضل بن محمد غالی شیعہ اور متہم بالکذب ہے (احسن الکلام)

دلیل (۳): عن عبادة بن الصامت رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ لا صلوة لمن یقرأ بفاتحة الکتاب (صحاح ستة) نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے اور من کا لفظ عام ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ کسی نمازی کی کوئی نماز بدوں قراءت فاتحہ نہیں ہوتی۔ خواہ امام ہو یا مقتدی یا منفرد پھر نماز جہری ہو یا سری۔

جواب (۱): عام میں دلائل و قرائن کے ساتھ تخصیص بھی ہوتی ہے جیسے ارشاد قرآنی ہے و یستغفرون لمن فی الارض (شوری) مراد صرف اہل ایمان ہیں۔ ء امنتم من فی السماء (ملك) مراد صرف ذات کبریا ہے۔ حدیث میں ہے انما هلك من كان قبلكم (بخاری ص۱۰۰۳ج۲) مراد صرف نافرمان لوگ ہیں۔ لتتبعن سنن من كان قبلكم (بخاری ص۱۰۸۸ج۲) مراد صرف یہود و نصاریٰ ہیں۔ تو یہاں بھی مذکورہ نصوص کے قرینہ سے تخصیص ہے۔ اور صرف امام اور منفرد مراد ہیں۔ نیز خود اس حدیث میں تخصیص کا قرینہ موجود ہے۔ اس کے بعض طرق میں ''فصاعدا'' کی زیادت ہے (مسلم. نسائی. ابوداؤد)

یعنی فاتحہ کے ساتھ زائد قراءت بھی ضروری ہے۔ جب کہ شافعیہ کے ہاں ضم سورت مقتدی پر لازم نہیں۔ البتہ امام اور منفرد پر لازم ہے لہذا یہ حدیث امام اور منفرد کے ساتھ خاص ہے۔ چنانچہ امام

ائمہ فرماتے ہیں معنی قول النبی ﷺ لا صلوۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب اذا کان وحدہ (ترمذی) امام احمدؒ نے اپنے اس دعویٰ پر حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال فرمایا ہے قال من صلی رکعۃ لم یقرأ فیھا بام القرآن فلم یصل الاوراء الامام (ترمذی، موطا مالک) حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں اس حدیث کا حکم منفرد کے لئے ہے مقتدی کے لئے نہیں۔ (مؤطا مالک) سفیان بن عیینہؒ فرماتے ہیں یہ منفرد کے لئے ہے (ابوداؤد)

سوال: فصاعداً کی زیادت میں معمر متفرد ہے لہذا حجت نہیں (جزء القراءۃ للبخاری)

جواب (۱): معمر ثقہ ہے۔ بلکہ اثبت الناس فی الزھری ہے کما قال الامام احمد و ابن معین اور ثقہ کی زیادت معتبر ہے۔ (۲) معمر کا متابع موجود ہے (۱) سفیان بن عیینہ ابوداؤد میں۔ (۲) اوزاعیؒ اور (۳) شعیب کتاب القراءۃ میں۔ (۴) عبد الرحمٰن جزء القراءۃ میں (۵) صالح بن کیسان عمدۃ القاری میں لہذا یہ زیادت صحیح ہے۔ اس زیادت کے دیگر شواہد بھی ہیں۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے لا صلوۃ الا بقراءۃ فاتحۃ الکتاب فما زاد (ابوداؤد) حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں بفاتحۃ الکتاب و ما تیسر (ابوداؤد، مسند احمد) حضرت رفاعہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے بام القرآن و بما شاء اللہ ان تقرأ (ابوداؤد، مسند احمد) حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے فاتحۃ الکتاب فما فوق ذلک (طحاوی) ترمذی و ابوداؤد کی بعض روایات میں ہے و سورۃ معھا (معارف السنن ص ۲۲۳ ج ۳)

جواب (۲): مدرک رکوع باتفاق ائمہ اربعہؒ مدرک رکعت ہے۔ اس کی دلیل ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے زادک اللہ حرصا و لا تعد (بیھقی) دلیل نمبر ۱۰ کے تحت یہ حدیث گذر چکی ہے۔ دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے من ادرک الرکوع فقد ادرک الرکعۃ (بیھقی. ابن خزیمۃ. سند صحیح) و ھو منقول عن علی رضی اللہ عنہ و ابن مسعود رضی اللہ عنہ و ابن عمر رضی اللہ عنہ و زید بن ثابت رضی اللہ عنہ و غیرھم من الصحابۃ رضی اللہ عنہم تو جیسے مدرک رکوع لا صلوۃ الا بقراءۃ الفاتحۃ سے مستثنیٰ ہے مقتدی بھی مذکورہ دلائل کی وجہ سے مستثنیٰ ہے۔

جواب (۳): بصورت تسلیم قراءت دو قسم ہے حقیقی اور حکمی۔ مقتدی کی حکمی قراءت موجود ہے۔ جیسے آیت فاذا قرأناہ فاتبع قرآنہ (القیامۃ) اور حدیث من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ سے ثابت ہے یہ بحث دلیل نمبر ۱۲ کے تحت گذر چکی ہے حکمی قراءت کے ساتھ حقیقی قراءت مقتدی کے

لئے منع ہے۔ تا کہ اصل اور بدل جمع نہ ہوں جیسے وضو اور تیمم کا اجتماع درست نہیں۔

دلیل (٤): روی ابو هريرة رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال من صلی صلوة لم يقرأ فيها بام القرآن فهی خداج غير تمام فقال له حامل الحديث انی اكون احيانا وراء الامام فقال (ابوهريرة) اقرأبها فی نفسک (مسلم. ترمذی) تو ''من صلی'' مقتدی کو بھی شامل ہے۔'' خداج غير تمام'' رکنیت پر دال ہے۔'' اقرأ بها فی نفسک'' قراءت سری پر دال ہے۔

جواب: مذکورہ بالا آیت و احادیث صحیحہ کی وجہ سے مقتدی خارج ہے۔''خداج'' کا لفظ نقصان وصفی پر دال ہے۔ جیسے حدیث ہے الصلوة مثنی مثنی .... و تخشع و تمسكن ...... و من لم يفعل ذلک فهی خداج (ابو داؤد، ترمذی، ابن ماجة) اس حدیث میں ترک تخشع اور ترک رفع یدین فی الدعا پر خداج کا اطلاق ہوا ہے۔ حالانکہ یہ رکن نہیں ہیں۔

اسی طرح ''غیر تمام'' بھی رکنیت پر دال نہیں۔ حدیث میں ہے اقامة الصف من تمام الصلوة (بخاری) تسوية الصلوة من تمام الصلوة (مسلم) جب کہ تسویہ صفوف رکن نہیں۔''اقرأ بها فی نفسک'' یہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے اس کا جواب یہ ہے (۱) موقوف مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں۔ (۲) مؤول ہے قراءت فی النفس سے مراد معنی میں غور و فکر ہے۔ متکلمین لکھتے ہیں کلام دو قسم ہے لفظی و نفسی۔ قول۔ قراءۃ۔ کلام جیسے الفاظ جیسے کلام لفظی پر بولے جاتے ہیں ویسے کلام نفسی اور غور و فکر پر بھی بولے جاتے ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے اذا قرأتها فی نفسک لم يكتبها (نهاية ابن اثير ص۲٦٧ ج۴) مرفوع حدیث گذر چکی ہے انی اقول مالی انازع القرآن (ابوداؤد، موطا مالک، مسند احمد) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے و كنت زورت مقالة (بخاری ۱۰۱۰ ج۲) (۳) فی نفسک کے معنی منفرد کے بھی آتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ جب تو تنہا نماز پڑھے تو فاتحہ پڑھ۔ قرآن مجید میں ہے و قل لهم فی انفسهم (نساء) اس کی ایک تفسیر یہ ہے کہ ہر ایک کو تنہائی میں نصیحت کرو یہ زیادہ مؤثر ہے (کشاف. روح المعانی. رازی. بیضاوی)

حدیث قدسی ہے ان ذكرنی فی نفسه ذكرته فی نفسی (بخاری و مسلم) مراد تنہائی میں ذکر کرنا ہے، قاموس میں ہے فی نفس بمعنی منفرد بھی آتا ہے۔ کتب نحو میں اسم و فعل کی تعریف میں ہے تدل علی معنی فی نفسها ای منفردا (فتح الملهم ص۲۷ ج۲، احسن الكلام)

دلیل (٥): عن عبادة بن الصامت رضی اللہ عنہ قال صلی رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم الصبح فثقلت عليه

القراء ۃ فلما انصرف قال انی اراکم تقرؤن وراء امامکم قال قلنا یا رسول اللہ ای واللہ قال لا تفعلوا الا بام القرآن فانه لا صلوۃ لمن لم یقرأ بها (ترمذی، ابوداؤد) قال الترمذی حدیث حسن. یہ حدیث فریق ثانی کی سب سے قوی اور واضح دلیل ہے۔

جواب: گو امام ترمذی نے اسے حسن کہا ہے مگر حقیقت میں یہ معلول اور ضعیف ہے۔ اس کی سند میں مکحول مدلس ہے اور عنعنہ سے روایت کرتا ہے مدلس کا عنعنہ محدثین کے ہاں مقبول نہیں۔ اس کے بعض طرق میں نافع مجہول راوی ہے۔ اس کی سند میں محمد بن اسحاق ہے جب وہ منفرد ہو تو احکام میں اس کی روایت حجت نہیں۔ (الدرایۃ لابن حجر. المیزان للذھبی)

اگرچہ امام بخاری اور شعبہ نے اس کی توثیق کی ہے مگر جمہور محدثین نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کذاب دجال، هشام. ابن قطان اور وہیب کہتے ہیں کذاب۔ امام احمد۔ نسائی۔ ابو حاتم۔ ابن نمیر۔ دارقطنی۔ ابوزرعہ۔ بیہقی۔ ماردینی۔ ابن معین۔ امام بخاری کے استاذ علی بن المدینی۔ ذھبی۔ ابن حجر و دیگر محدثین نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۳۴ج۱ پر لکھتے ہیں ابن اسحاق لیس بحجة لا سیما اذا عنعن. غیر مقلدین کے رہنما نواب صدیق حسن خانؒ دلیل الطالب ص۲۳۹ میں لکھتے ہیں محمد بن اسحاق حجت نیست. لہذا جمہور کے مقابلہ میں امام بخاری اور شعبہ کی توثیق مرجوح ہے۔

سوال: حنفیہ نے اذان اور قطع ید بسرقہ کے مسائل میں ابن اسحاق کی روایت سے استدلال کیا ہے۔

جواب: یہ مسائل صحیح روایات سے ثابت ہیں۔ ابن اسحاق کی روایت بالتبع پیش کی ہے۔ نیز اس حدیث کی سند اور متن میں شدید اضطراب ہے کہ یہ مرفوع ہے یا موقوف۔ متصل ہے یا منقطع۔ جس کی تفصیل معارف السنن ص۲۰۲ج۳ میں ہے۔ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں هذا الحدیث معلل عن ائمة الحدیث کاخمد وغیرہ (فتاوی ابن تیمیه ص۱۵۰ج۱) حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع صحیح حدیث جو بخاری و مسلم میں ہے اس میں نہ "خلف الامام" کا لفظ ہے اور نہ "الا بام القرآن" کا استثناء ہے اور اس کا مفصل جواب گزر چکا ہے۔ اور جس میں خلف الامام اور الابأم القرآن کا استثناء ہے یہ حضرت عبادہ کا موقوف قول ہے جو آپ نے بیت المقدس میں ارشاد فرمایا تھا۔ بعض اہل شام (مکحول شامی) نے غلطی سے اسے مرفوع بیان کر دیا (فتح الملهم ص۲۶ ج۲، معارف ص۱۹۹ج۳ عن فصل الخطاب للشیخ الانور) و کذا فی فتاوی ابن تیمیهؒ۔

دلیل (٦): عن انس رضی اللہ عنہ مرفوعا اتقرؤن فی صلوتکم خلف الامام .... فقال قائل انا لنقرأ قال فلا تفعلوا و لیقرأ احدکم بفاتحة الکتاب فی نفسه (جزء القرأة للبخاری)۔

جواب (۱): بیہقی فرماتے ہیں هذا الطریق غیر محفوظ (۲) اس سے مراد معنی میں غور وفکر کرنا ہے کما مر آنفا.

دلیل (۷): ایک مرفوع حدیث ہے اتقرؤن خلف الامام و الامام یقرأ قالوا نعم قال فلا تفعلوا الا ان یقرأ احدکم فاتحة الکتاب فی نفسه (مسند احمد)

جواب: یہ ضعیف ہے۔ اس کو مرفوع متصل بیان کرنے میں خالد الحذاء متفرد ہے، ایوب السختیانی اس کو مرسل بیان کرتے ہیں دارقطنی کتاب العلل میں فرماتے ہیں المرسل هو الصحیح.

جواب (۲): اس کا مطلب معنی میں غور وفکر کرنا ہے۔ شوافع کی طرف سے کچھ اور روایات و آثار پیش کئے جاتے ہیں جو جزء القرأۃ وغیرہ میں مذکور ہیں۔ آثار السنن مع الحاشیة ص۸ تا ۸۴ میں ان کی تفصیل مع الجواب ملاحظہ فرمائیں۔

مذهب حنفی کی وجوه ترجیح (۱): اوفق بالقرآن ہے۔ (۲) جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعینؒ کا مسلک ہے۔ (۳) محرم راجح ہے۔ (۴) قولی احادیث کے ساتھ فعلی حدیث بھی ہے۔ (۵) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری عمل سے ثابت ہے۔ (٦) قیاس کا مقتضی بھی یہی ہے۔ ضم سورة پر قیاس کیا جائے۔ سترة الامام سترة للمقتدی اتفاقی مسئلہ ہے۔ (۷) نمائندہ کا قول وفعل اصل منیب کا قول وفعل مانا جاتا ہے۔ ساری دنیا اس اصول پر عمل پیرا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے فریق مخالف کے علماء کے وفد سے اس سے استدلال کیا تھا اور ان کو خاموش ہونا پڑا تھا وغیر ذلک۔

فائده: ترک قراءت پر آیت اور صحیح واضح احادیث و آثار ہیں اور وجوب قراءت پر حدیث محتمل ہے۔ تو انصاف یہ ہے کہ آیت و احادیث صحیحہ کو اپنے ظاہر پر رکھا جائے اور حدیث محتمل کی تاویل کی جائے نہ کہ برعکس۔ (فتح الملهم ص٦ ۲ ج ۲، معارف ص ۲۰۰ ج ۳، فتح القدیر ص۳۳۸ ج ۱، السعایة ص ۲۹۰ ج ۲، عمدة القاری ص ۱۰ ج ٦، بذل المجهود ص ۵۲ ج ۲، احسن الکلام)

یتبع سکتاة الامام

مسئله: شافعیہ حضرات کے ہاں امام فاتحہ کے بعد طویل سکتہ کرے اور مقتدی اسی سکتہ کے دوران

فاتحہ پڑھے۔ لیکن ایسا طویل سکتہ کسی قوی حدیث سے ثابت نہیں۔ اس لئے جمہور علماء اسکے قائل نہیں۔ حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ترمذی باب ما جاء فی السکتتین میں گذر چکی ہے اس میں پہلا سکتہ تحریمہ کے بعد ہے دوسرا سکتہ فاتحہ کے بعد ہے مگر بہت مختصر ہے حتیٰ کہ حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے اس کا انکار کیا ہے۔ پھر روایات دوسرے سکتہ کے بارے میں مختلف ہیں بعض سے اس کا محل وقوع بعد فاتحہ معلوم ہوتا ہے اور بعض سے بعد سورۃ معلوم ہوتا ہے بہرحال طویل سکتہ جس میں مقتدی فاتحہ پڑھ سکے کسی قوی حدیث سے ثابت نہیں۔ علامہ ابن تیمیہ حنبلیؒ فرماتے ہیں، یہ طویل سکتہ اور اس میں مقتدیوں کا فاتحہ پڑھنا عام ضرورت کا مسئلہ تھا اگر اس کا وقوع ہوتا تو کثرت سے صحابہ رضی اللہ عنہم اس کو نقل و روایت کرتے لیکن واقعہ اس کے خلاف ہے کسی صحابی سے بھی مروی نہیں ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سکتہ میں فاتحہ پڑھتے تھے لہذا یہ بدعت ہے (فتح للملھم ص۲۷ ج۲) علامہ انور شاہؒ فرماتے ہیں سکتہ کے مسئلہ سے قواعد شریعت کی خلاف ورزی لازم آتی ہے انما جعل الامام لیؤتم به الحدیث (ابوداؤد، نسائی) کی رو سے امام متبوع ہے مگر اس سکتہ سے لازم آتا ہے کہ امام تابع ہے اور مقتدی متبوع (معارف ص۱۸۳ ج۳)

سوال: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث سے یہ سکتہ ثابت ہے قال رسول الله ﷺ من صلی صلوة مکتوبة مع الامام فلیقرأ بفاتحة الکتاب فی سکتاته (مستدرک حاکم و زعم انه مستقیم الاسناد)

جواب: اس کی سند میں محمد بن عبد اللہ راوی ہے امام بخاری فرماتے ہیں و ھو منکر الحدیث. نسائی فرماتے ہیں متروک۔ ابن معین اور دارقطنی نے ضعیف کہا ہے لہذا یہ حجت نہیں (حاشیة آثار السنن ص۸٦)

لا تشد الرحال الا الی ثلثة مساجد

قوله تعالی. و لو انهم اذ ظلموا انفسهم جاء وک الآیة

مسئله: جمہور علماء امت کے ہاں رسول اکرم ﷺ کے روضہ انور کی زیارت اعظم قربات سے ہے اور اس کے لئے سفر کرنا مندوب ہے۔ حنفیہ کے ہاں واجب کے قریب ہے۔ بعض مالکیہ و بعض اہل ظاہر وجوب کے قائل ہیں۔ علامہ سبکیؒ۔ محدث نوویؒ شافعی محقق ابن الہمام حنفیؒ نے تو اس پر قولی و عملی اجماع

نقل کیا ہے۔ علامہ ابن تیمیہؒ کے ہاں منع ہے ہاں وہ کہتے ہیں سفر تو کیا جائے مسجد نبوی میں نماز کے لئے پھر مدینہ منورہ پہنچ کر نماز پڑھ کر روضہ اطہر کی زیارت کی جائے۔ آپ ﷺ جنت البقیع تشریف لے جاتے تھے اس بنا پر قریب قبر کی زیارت درست ہے بعید قبر کی درست نہیں۔ بعض حنابلہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

جمہور کی دلیل (۱): اوجز المسالک میں جمہور کے دلائل بسط و تفصیل سے ذکر کئے گئے ہیں بعض یہ ہیں و لو انهم اذ ظلموا انفسهم جاء وک الآیة (النساء) صحیح احادیث کی رو سے آپ ﷺ قبر مبارک میں زندہ ہیں لہذا وفات کے بعد قبر پر جانا زندگی میں آپ کی خدمت اقدس میں حاضر ہونے کے مشابہ ہے۔ (۲) و من یخرج من بیته مهاجرا الی الله و رسوله الایة تو یہ سفر ہجرت الی الرسول کے حکم میں ہے۔ (۳) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعا من زار قبری حلت له شفاعتی (صحیح ابن خزیمة، مسند بزار، طبرانی، دارقطنی، و صححه جماعة من ائمة الحدیث) (۴) ابن عمر رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت ہے من حج البیت و لم یزرنی فقد جفانی (دارقطنی، ابن حبان) بعض نے اس سے وجوب زیارت پر استدلال کیا ہے۔ (۵) عن حاطب رضی اللہ عنہ مرفوعا من زارنی بعد موتی فکانما زارنی فی حیاتی (دارقطنی و دیگر) (۶) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مرفوع حدیث طبرانی میں۔ (۷) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث (عقیلی) (۸) حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث (ابن ابی الدنیا) (۹) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث (ابو داؤد طیالسی) (۱۰) حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث (ابو الفتح) (۱۱) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث (شوکانی) (۱۲) حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث (ابن عساکر) ان سب احادیث کا مشترک مضمون زیارت روضہ انور کی ترغیب ہے۔ مولانا عبد الحی لکھنویؒ التعلیق الممجد میں لکھتے ہیں اکثر طرق هذه الاحادیث و ان کانت ضعیفة لکن بعضها سالم من الضعف القادح و بالمجموع یحصل القوة کما حققه ابن حجرؒ فی التلخیص و التقی السبکی فی شفاء الاسقام. قال الشوکانیؒ لم یزل داب المسلمین القاصدین للحج فی جمیع الازمان علی تباین الدارین و اختلاف المذاهب الوصول الی المدینة المشرفة لقصد زیارته و یعدون ذلک من افضل الاعمال و لم ینقل ان احدا انکر ذلک علیهم فکان اجماعا.

ابن تیمیةؒ کی دلیل: عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ لا تشد

الرحال الا الی ثلاثة مساجد مسجد الحرام و مسجدی هذا و مسجد الاقصی (ترمذی و قال حسن صحیح) یہ حدیث بخاری ومسلم میں بھی ہے۔

جواب (۱): یہ حصر صرف مساجد کے بارے میں ہے اور مسجد کا لفظ مستثنیٰ منہ مقدر ہے۔ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی دوسری مرفوع روایت میں ہے **لا ینبغی للمطی ان یشد رحاله الی مسجد یبتغی فیه الصلوة غیر المسجد الحرام و المسجد الاقصی و مسجدی هذا** (مسند احمد. حسن) لہٰذا دوسرے مقامات اور مقاصد کے لئے سفر کی ممانعت مقصود نہیں ہے۔ (۳) بالاجماع حج و جہاد و ہجرت کے لئے سفر واجب ہے۔ طلب علم اور صلہ رحمی کے لئے مستحب ہے۔ تجارت و دیگر دنیاوی امور کے لئے جائز ہے۔ لہٰذا یہ حدیث مؤول ہے اور مقصود صرف ان مساجد کی رفعت شان بیان کرنا ہے۔ (اوجز المسالک ص۳۶۴ ج۱، معارف ص۳۳۲ ج۳، فتح الباری ص۵۳ ج۳، عمدة القاری ص۲۵۳ ج۷ باب الصلوة فی مسجد مكة و المدينة)

باب ما لا يقطع الصلوة شئ

مسئله: ائمہ ثلثہؒ کے ہاں نمازی کے آگے عورت، کتا، گدھا وغیرہ گذرنے سے نماز منقطع نہیں ہوتی۔ امام احمدؒ کی مشہور روایت میں کلب اسود قاطع صلوۃ ہے۔ عورت وحمار میں توقف کرتے ہیں۔ اہل ظاہر کے ہاں تینوں قاطع صلوۃ ہیں۔

ائمہ ثلثہؒ کی دلیل (۱): **عن عائشة رضی الله تعالی عنها کان رسول الله ﷺ یصلی و انا معترضة بین یدیه کاعتراض الجنازة** (صحاح ستة) جب سامنے لیٹے رہنا قاطع نہیں تو گذرنا بطریق اولیٰ قاطع نہیں ہوگا۔ (۲) **عن الفضل بن عباس رضی اللہ عنہ قال اتانا رسول الله ﷺ و نحن فی بادیة لنا و معه عباس رضی اللہ عنہ فصلی فی صحراء لیس بین یدیه سترة و حمارة لنا و کلبة تعبثان بین یدیه فما بالی بذالک** (ابوداؤد، و نسائی نحوه، سند صحیح) (۳) **عن انس رضی اللہ عنہ مرفوعا لا یقطع الصلوة شئ** (دارقطنی قال ابن حجرؒ فی الدرایة اسناده حسن) نیز مرفوع حدیث **لا یقطع الصلوة شئ** حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے ابوداؤد میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ وحضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے دارقطنی میں۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے طبرانی اوسط میں مروی ہے۔ گو یہ روایات ضعیف ہیں مگر تعدد طرق کی وجہ سے حجت ہیں **و فی الباب احادیث و آثار کثیرة.**

قطع کی دلیل: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث مسلم میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ابوداؤد و نسائی میں۔ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ترمذی میں مروی ہے۔ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا صلی الرجل و لیس بین یدیه کآخرة الرحل أو کواسطة الرحل قطع صلوته الکلب الاسود و المرأة و الحمار.

جواب (۱): مذکورہ بالا احادیث کے قرینہ سے قطع خشوع صلوۃ مراد ہے۔ (۲) مذکورہ احادیث سے منسوخ ہیں۔ اس پر ایک قرینہ یہ ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ قطع کے راوی ہیں لیکن آپ کا فتویٰ عدم قطع کا ہے۔ ان عبد الله بن عمر رضی اللہ عنہ کان یقول لا یقطع الصلوة شئ مما یمر بین یدی المصلی (مؤطا مالک) (اوجز المسالک ص۱۰۸ ج۲، معارف ص۳۵۹ ج۳)

باب ما جاء اذا صلی الامام قاعدا فصلوا قعودا

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ کے ہاں اگر امام عذر کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھائے تو غیر معذور مقتدی کھڑے ہوکر اس کے پیچھے نماز پڑھیں۔ امام مالکؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے امام بخاری اور اہل ظاہر اور جمہور سلف کا یہی مسلک ہے امام احمدؒ کے ہاں مقتدی بیٹھ کر نماز پڑھیں امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ قاعد امام کے پیچھے مقتدی کی نماز جائز نہیں۔ نہ قائماً نہ قاعداً الا یہ کہ مقتدی بھی معذور ہو تو قاعداً جائز ہے۔

جمہور کی دلیل (۱): قوله تعالیٰ و قوموا لله قانتین (بقرة) نماز سے خارج قیام فرض نہیں تو بالاجماع یہ فرضیتِ قیام نماز میں ہے۔ (۲) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مرض وفات میں امام تھے آپ نے بیٹھ کر نماز پڑھائی۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ مکبر تھے وہ اور باقی صحابہ رضی اللہ عنہم نے آپ کے پیچھے کھڑے ہوکر نماز پڑھی۔ فکان ابوبکر رضی اللہ عنہ یصلی و هو قائم بصلوة النبی صلی اللہ علیہ وسلم و الناس یصلون بصلوة ابی بکر رضی اللہ عنہ و النبی صلی اللہ علیہ وسلم قاعد (بخاری و مسلم) مسلم کی ایک روایت میں ہے و کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی بالناس و ابو بکر یسمعهم التکبیر. حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے و اخذ رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم من القراءة من حیث کان بلغ ابو بکر رضی اللہ عنہ (ابن ماجة بسند صحیح. مسند احمد باسانید صحیحة)

امام احمدؒ کی دلیل: حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے خر رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم عن فرس

فجحش فصلی بنا قاعدا فصلینا معه قعودا (صحاح ستة) یہ ۵ھ کا واقعہ ہے۔

جواب (۱): مذکورہ مرض و فات کی حدیث سے منسوخ ہے امام بخاری فرماتے ہیں و انما یوخذ بالآخر فالآخر من فعل النبی ﷺ (بخاری ص۹۶ ج۱) (۲) علامہ انور شاہؒ فرماتے ہیں تطبیق یہ ہے کہ حدیث قعود نفل پر محمول ہے حدیث مرض وفات فرض پر۔

امام مالکؒ کی دلیل: حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے قال رسول اللہ ﷺ لا یؤمن احد بعدی جالسا (دارقطنی. بیهقی)

جواب: ضعیف ہے اس کی سند میں جابر جعفی متروک ہے دوسری سند میں مجالد ہے جو جمہور کے ہاں ضعیف ہے۔

سوال: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ایک حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ مقتدی تھے ابو بکر رضی اللہ عنہ امام تھے۔ صلی رسول اللہ ﷺ خلف ابی بکر رضی اللہ عنہ فی مرضه الذی مات فیه قاعدا (ترمذی، نسائی)

جواب (۱): مرض وفات بارہ تیرہ روز رہا آخری پانچ روز شدید مرض رہا تو یہ اختلافِ روایات مختلف اوقات پر محمول ہے۔ (۲) امام شافعیؒ فرماتے ہیں پہلے ابو بکر رضی اللہ عنہ امام تھے پھر اسی نماز میں مقتدی بن گئے (و کذا فی الکوکب الدری) (فتح الملهم ص۵۵ ج۲، معارف ص۴۱۴ ج۳، اوجز ص۱۹ ج۲، نصب الرایة ص۴۲ ج۲)۔

باب ما جاء فی الاشارة فی الصلوة

مسئلہ: نماز میں الفاظ کے ساتھ رد سلام باتفاق ائمہ اربعہؒ ناجائز ہے۔ اشارہ بالید سے رد سلام ابوحنیفہؒ کے ہاں مکروہ ہے ائمہ ثلثہؒ کے ہاں بلاکراہت جائز ہے۔

حنفیہ کی دلیل (۱): حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال کنا نسلم علی النبی ﷺ و هو فی الصلوة فیرد علینا فلما رجعنا من عند النجاشی رضی اللہ عنہ سلمنا علیه فلم یرد علینا (بخاری و مسلم) دوسری روایت میں ہے فلما رجعنا سلمت علیه و هو یصلی فلم یرد علی فاخذنی ما قرب و ما بعد (ابوداؤد، نسائی) اگر اشارہ سے سلام کا جواب دیا گیا ہوتا تو ”ما قرب و ما بعد“ تفکرات لاحق نہ ہوتے (۲) حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے ما لی اراکم رافعی

ایدیکم کأنها اذناب خیل شمس (مسلم) یہ حدیث اپنے اطلاق وعموم کے لحاظ سے اس اشارہ بالید کو بھی شامل ہے لہذا منع ہے۔

ائمہ ثلثہؒ کی دلیل (۱): عن صهيب رضی اللہ عنہ قال مررت برسول الله ﷺ و هو يصلى فسلمت عليه فرد الى اشارة (ترمذی، ابوداؤد، نسائی) (۲) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال قلت لبلال رضی اللہ عنہ كيف كان النبى ﷺ يرد عليهم حين كانوا يسلمون عليه و هو فى الصلوة قال كان يشير بيده (ترمذی، ابوداؤد)

جواب: یہ ابتدا پر محمول ہیں اور منسوخ ہیں۔ ابتداء میں نماز میں کلام و اشارۂ سلام جائز تھے پھر کلام منسوخ ہوئی اس کے بعد اشارۂ سلام بھی منسوخ ہوا۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ کو بھی اس کا علم نہیں تھا اس لئے انہوں نے بلال رضی اللہ عنہ سے پوچھا (معارف، آثار السنن)

باب ما جاء فى طول القيام فى الصلوة

باب ما جاء فى كثرة السجود

مسئله: امام ابو حنیفہؒ امام شافعیؒ کے ہاں طولِ قیام کثرۃِ سجود سے افضل ہے۔ بعض سلفؒ کے ہاں برعکس ہے۔ امام شافعیؒ و امام محمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ امام احمدؒ توقف فرماتے ہیں۔

قول اول کی دلیل (۱): حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے قيل للنبى ﷺ أىّ الصلوة افضل قال طول القنوت (مسلم، ترمذی، ابن ماجة، مسند احمد) بالاتفاق قنوت سے مراد قیام ہے۔ (۲) حضرت عبد اللہ بن حبشی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ان النبى ﷺ سئل اى الاعمال افضل ...... فقال طول القيام (ابوداؤد) (۳) روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ رکوع و سجود کی کثرت کی بجائے طول قیام پر عمل فرماتے تھے۔ (۴) قیام کا ذکر قراءت قرآن ہے اور رکوع و سجود کا ذکر تسبیح ہے۔ ظاہر ہے قراءت تسبیح افضل ہے لہذا قیام بھی افضل ہوا۔

قول ثانی کی دلیل (۱): حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے اقرب ما يكون العبد من ربه و هو ساجد (مسلم) (۲) وہ احادیث جن میں کثرت سجدہ کی فضیلت مذکور ہے جیسے حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ وحضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کی احادیث باب ہیں۔ قال الترمذى حسن صحيح و

اخرجه مسلم و ابوداؤد و احمد ایضا.

جواب: علامہ شوکانیؒ فرماتے ہیں افعل التفضیل کا صیغہ صرف طول قیام کے باب میں وارد ہے۔ رکوع وسجود کی صرف فضیلت وارد ہے فضیلت سے افضلیت لازم نہیں آتی۔

امام احمدؒ کی دلیل توقف: احادیث کا ظاہری تعارض ہے۔ (معارف ص ۴۸۲ ج۳، عن البحر)

باب ما جاء فی سجدتی السهو قبل السلام

باب ما جاء فی سجدتی السهو بعد السلام

مسئله: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں سجدۂ سہو سلام کے بعد ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں سلام سے پہلے ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں اگر زیادتی ہو تو بعد سلام۔ نقصان ہو تو قبل سلام ہے۔ اس کو یوں تعبیر کیا جاتا ہے ''الدال بالدال و القاف بالقاف'' امام احمدؒ کے ہاں احادیث فعلیہ سے جوصورتیں ثابت ہیں انہی کے مطابق عمل کیا جائے۔ قبل سلام ہو یا بعد سلام اور جو ثابت نہ ہو تو قبل سلام۔ یہ اختلاف اولویت میں ہے ویسے سب جائز ہیں۔

حنفیه کی دلیل (۱): عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ مرفوعا فعلیا فسجد سجدتین بعد ما سلم (صحاح ستة) (۲) عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ مرفوعا قولیا و اذا شک احدکم فی صلوته فلیتحر الصواب فلیتم علیه ثم لیسلم ثم یسجد سجدتین (رواه الجماعة الا الترمذی) (۳) عن ابی هریرة مرفوعا فی قصة ذی الیدین ثم سلم ثم کبر و سجد (بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی) (۴) عن عمران بن حصین رضی اللہ عنہ مرفوعا فی قصة ذی الیدین ثم سلم ثم سجد سجدتین ثم سلم (مسلم. ابوداؤد. نسائی. ابن ماجة) اس حدیث میں دوسلام کا ذکر ہے۔ قبل سجدہ و بعد سجدہ۔ (۵) ان بن مسعود رضی اللہ عنہ سجد سجدتی السهو بعد السلام و ذکر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فعل ذالک (ابن ماجة. سند صحیح) (۶) عن عبد الله بن جعفر رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من شک فی صلوته فلیسجد سجدتین بعد ما سلم (ابوداؤد، نسائی، احمد، بیهقی، و قال البیهقی اسناده لا باس به و قال ابن حجر فی الدرایة و صححه ابن خزیمة) (۷) عن ثوبان رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لکل سهو

سجدتان بعد ما يسلم (ابوداؤد، ابن ماجة، مسند احمد) اس کی سند میں اسماعیل بن عیاش راوی ہے جو اہل عراق وحجاز کی روایت میں ضعیف ہے۔ مگر اہل شام کی روایت میں ثقہ اور قوی ہے یہ روایت عبد اللہ الکلاعی شامی سے روایت کر رہے ہیں لہذا یہ روایت حجت ہے پھر یہ مرفوع قولی ہے اور قاعدہ کلیہ ہے سہو کی سب صورتوں کو شامل ہے ۔ (۸) **عن المغيرة** رضی اللہ عنہ **انه لما اتم صلوته وسلم سجد سجدتي السهو فلما انصرف قال رايت رسول الله** ﷺ **يصنع كما صنعت** (ابوداؤد، ترمذی، احمد) **و قال الترمذی حسن صحیح.** (۹) **عن انس** رضی اللہ عنہ **مرفوعا** (طبرانی) (۱۰) حضرت عمر، علی، ابن مسعود، ابن عباس ، سعد بن ابی وقاص، عمران بن حصین، مغیرہ بن شعبہ، عمار بن یاسر، عبد اللہ بن الزبیر، انس رضی اللہ عنہم کے آثار ہیں نیز عمر بن عبد العزیزؒ ابراہیم نخعیؒ ، ابن ابی لیلیٰؒ، حسن بصریؒ وغیرھم کے آثار بھی اس کے موافق ہیں۔ ان فقہاء صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعینؒ کا مسلک یہی ہے۔

شافعیه کی دلیل (۱): عن عبد الله بن بحينة رضی اللہ عنہ **مرفوعا فعليا سجد** ﷺ **سجدتين قبل ان يسلم** (بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی) (۲) **عن ابی سعید الخدری** رضی اللہ عنہ **مرفوعا قوليا اذا شك احدكم فی صلوته ...... ثم يسجد سجدتين قبل ان يسلم** (مسلم) (۳) **عن عبد الرحمن بن عوف** رضی اللہ عنہ **مرفوعا قوليا اذا شك احدكم فی صلوته ...... فليسجد سجدتين قبل ان يسلم** (ترمذی، ابن ماجة، مسند احمد، و قال الترمذی حسن صحیح) (۴) **عن ابی هريرة** رضی اللہ عنہ **مرفوعا** (صحاح ستة) (۵) **عن ابن مسعود** رضی اللہ عنہ **مرفوعا** (ابوداؤد) (۶) **عن ابن عباس** رضی اللہ عنہ **مرفوعا** (دارقطنی)

جواب (۱): تطبیق یہ ہے کہ دو سلام ہیں۔ نماز اور سجدہ سہو کے مابین فصل کے لئے بعد السلام اور نماز سے فراغت کے لئے قبل السلام ہے جیسے عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی مذکورہ مرفوع حدیث نمبر۴ میں صراحۃً دو سلام کا ذکر ہے **ثم سلم ثم سجد سجدتين ثم سلم** (مسلم. ابوداؤد. نسائی. ابن ماجة) (۲) حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث **لكل سهو سجدتان بعد ما يسلم** قاعدہ کلیہ اور قانون کلی ہے اور راجح ہے۔ (۳) قبل سلام بیان جواز پر محمول ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل: مختلف روایات کی تطبیق ہے۔

جواب: یہ تطبیق جامع نہیں ہے اگر زیادت ونقصان دونوں ہوں تو وہ اس تطبیق سے خارج ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے یہی اشکال پیش کیا تھا۔ اس پر امام مالکؒ خاموش رہے۔ حنفیہ کی تطبیق جامع ہے۔

(معارف ص ۴۸۴ ج ۳، اوجز ص ۲۹۷ ج ۱، عمدۃ القاری ص ۳۰۱ ج ۷، آثار السنن)

باب ما جاء فی التشهد فی سجدتی السهو

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں سجدہ سہو کے لئے تشہد اور سلام ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں تشہد و سلام نہیں ہے۔ امام احمدؒ کے ہاں قبل السلام سجدہ کرے تو تشہد نہیں اور بعد السلام سجدہ کرے تو تشہد ہے۔

حنفیہ کی دلیل (۱): عن عمران بن حصین رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بھم فسھا فسجد سجدتین ثم تشھد ثم سلم (ترمذی، ابوداؤد، و سکت علیه) قال الترمذی حسن، و صححه ابن حبان و الحاکم. (۲) تشہد کی حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے ابوداؤد نسائی میں ہے۔ (۳) مغیرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث بیہقی میں ہے۔

شافعیہ کی دلیل: وہ احادیث ہیں جن میں تشہد کا ذکر نہیں ہے۔

جواب: ناطق ساکت سے راجح ہے۔ (معارف ص ۴۹ ج ۳، بذل المجهود ص ۵۵ ج ۲، فتح الباری ص ۷۹ ج ۳)

باب ما جاء فیمن یشک فی الزیادۃ و النقصان

مسئلہ: اگر نماز میں شک واقع ہو تو ائمہ ثلثہؒ کے ہاں بناء علی الاقل کرے۔ امام احمدؒ کی اور روایات بھی ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں تفصیل ہے اگر شک کی عادت نہ ہو تو استیناف کرے۔ اگر عادت ہو تو تحری کرے اور غلبہ ظن پر عمل کرے۔ اگر غلبہ ظن حاصل نہ ہو تو بناء علی الاقل کرے۔

ائمہ ثلثہؒ کی دلیل (۱): حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے اذا سھا احدکم فی صلوته فلم یدر واحدۃ صلی او اثنتین فلیبن علی واحدۃ (ترمذی، ابن ماجة، مسند احمد و قال الترمذی حسن صحیح) (۲) حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے اذا شک احدکم فی صلوته فلم یدر کم صلی فلیبن علی الیقین (مسلم. ابوداؤد)

حنفیہ کی دلیل: احادیث تین قسم ہیں (۱) استیناف (۲) تحری (۳) بناء علی الاقل۔

استیناف کی احادیث (۱): عن عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن رجل سھا فی صلوته فلم یدر کم صلی فقال لیعد صلوته (طبرانی کبیر، مرسل) مرسل جمہور کے

ہاں حجت ہے۔ (۲) عن میمونة بنت سعد رضی اللہ عنہ انها قالت افتنا یا رسول الله فی رجل سها فی صلوته فلا یدری کم صلی قال ینصرف ثم یقوم فی صلوته. (طبرانی. ضعیف) و هو مؤید بالآثار. (۳) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال فی الذی لا یدری کم صلی ثلاثا ام اربعا قال یعید و فی روایة عنه انه قال اما انا اذا لم ادرکم صلیت فانی اعید (رواهما ابن ابی شیبة و نصب الرایة) و اخرج ابن ابی شیبة نحوه عن طاؤس و ابن جبیر و الشبعی و شریح و اخرج مالك نحوه عن عطاء و اخرج الامام محمد نحوه فی کتاب الآثار عن ابراهیم النخعی (زجاجة المصابیح ص۲۹٦ ج۱)

تحری کی احادیث (۱): عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ مرفوعا اذا شك احدکم فی صلوته فلم یدرا ثلاثا صلی ام اربعا فلیتحر الصواب (بخاری و مسلم) و کذالك اخرج ابوداؤد و النسائی و ابن ماجة و آخرون و قد بوب ابوداؤد علیه باب من قال یتم علی اکبر ظنه اس تبویب سے واضح ہوا کہ تحری سے مراد بناء علی اکبر الظن ہے۔ فریق ثانی اس کو بناء علی الیقین و بناء علی الاقل پر محمول کرتا ہے۔ علامہ انور شاہؒ فرماتے ہیں۔ لغت دوسرے معنی کی مساعدت نہیں کرتی۔ (معارف ص۵۰۱ ج۳) (۲) سئل ابن عمر رضی اللہ عنہ و ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ عن رجل سها فلم یدرکم صلی قالا یتحری اصوب ذالك (طحاوی) (۳) عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ قال اذا شك احدکم فی صلوة فلا یدری ثلاثا صلی ام اربعا فلیتحر فلینظر افضل ظنه (کتاب الآثار امام محمد)

بناء علی الاقل کی احادیث گذر چکی ہیں جن سے فریق ثانی استدلال کرتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سب احادیث پر عمل کرتے ہیں۔ ضعیف حدیث کو بھی ترک نہیں کرتے ان مختلف احادیث کو مختلف احوال پر محمول کرتے ہیں۔ باقی ائمہ کرام نے اصح ما فی الباب کو لیا ہے۔ دیگر بعض احادیث کو ترک کیا اور بعض کی تاویل کی، ظاہر ہے اِعمال اِہمال سے راجح ہے۔ (معارف ص۴۹۸ ج۳، فتح الملهم ص۵٦ ج۲، اوجز المسالك ص۳۰۲ ج۱، زجاجة ص۲۰٦ ج۱)

باب ما جاء فی القنوت فی صلوة الفجر

باب فی ترك القنوت

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ امام احمدؒ کے ہاں صبح کی نماز میں قنوت نہیں ہے البتہ بوقت ضرورت قنوت نازلہ ہے۔ امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے ہاں صبح کی نماز میں ہمیشہ قنوت ہے۔

فریق اول کی دلیل (۱): عن ابی مالکؒ قال قلت لابی انک قد صلیت خلف رسول اللہ ﷺ و ابی بکر و عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم ھھنا بالکوفة نحوا من خمس سنین أ کانوا یقنتون قال ای بنی محدث (ترمذی، نسائی، ابن ماجة) و قال الترمذی حسن صحیح و العمل علیه عند اکثر اهل العلم و قال ابن حجر فی التلخیص اسناده حسن. (۲) عن محمد قال قلت لانس رضی اللہ عنہ هل قنت رسول اللہ ﷺ فی صلوة الصبح قال نعم بعد الرکوع یسیرا (بخاری و مسلم) (۳) عن انس رضی اللہ عنہ قالت قنت رسول اللہ ﷺ شهرا بعد الرکوع فی صلوة الصبح یدعو علی رعل و ذکوان (بخاری، مسلم) (۴) عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ قال کان رسول اللہ ﷺ لا یقنت فی صلوة الصبح الا ان یدعو لقوم او علی قوم (ابن حبان. صحیح) محدث نیمویؒ نے آثار السنن میں تقریباً بیس احادیث و آثار سے یہ مسلک ثابت کیا ہے۔

فریق ثانی کی دلیل (۱): عن البراء رضی اللہ عنہ ان النبی ﷺ کان یقنت فی صلوة الصبح و المغرب (ترمذی و قال حدیث حسن صحیح)

جواب (۱): مذکورہ احادیث کے قرینہ سے اس سے مراد قنوتِ نازلہ ہے۔ (۲) قاضی شوکانیؒ فرماتے ہیں یہ ابتدا پر محمول ہے پھر متروک ہوگئی ہے۔

دلیل (۲): عن انس رضی اللہ عنہ قال مازال رسول اللہ ﷺ یقنت فی الفجر حتی فارق الدنیا (مسند احمد، مسند عبد الرزاق، دارقطنی، طحاوی)

جواب (۱): اس کی سند میں ابوجعفر الرازی ہے بعض نے اس کی توثیق کی ہے اور بعض نے تلیین کی ہے۔ امام احمد۔ نسائی فرماتے ہیں لیس بالقوی فلاس کہتے ہیں سیئ الحفظ ابن حبان کہتے ہیں ینفرد بالمناکیر ابوزرعہ کہتے ہیں یهم کثیراً حافظ ابن القیم لکھتے ہیں صاحب المناکیر لہذا حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مذکورہ صحیح احادیث کے مقابلہ میں مرجوح ہے۔

جواب (۲): بصورت تسلیم اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ نوازل میں ہمیشہ قنوت پڑھتے رہے۔ (۳) قنوت سے مراد طول قیام ہے کہ آپ ﷺ صبح کی نماز میں طویل قیام فرماتے تھے۔ ابن العربیؒ

فرماتے ہیں قنوت کے دس معانی ہیں ان میں سے ایک طول قیام ہے۔ نیز مرفوع حدیث گذر چکی ہے۔ جس کا مفہوم ہے **افضل الصلوۃ طول القنوت** (مسلم. ترمذی) بالاتفاق اس سے مراد طول قیام ہے۔

فائدہ: باتفاق ائمہ اربعہؒ قنوت نازلہ صبح کی نماز میں پڑھی جائے اس پر آپ ﷺ کی مواظبت احادیث سے ثابت ہے۔ باقی نمازوں میں ائمہ ثلثہؒ کے ہاں قنوت نازلہ نہیں ہے۔ امام شافعیؒ سب نمازوں میں قنوت نازلہ کے قائل ہیں جیسا کہ مسلم کی حدیث میں ہے **انه ﷺ قنت فی الظهر و العشاء** اور بخاری وترمذی کی روایت میں ہے **انه ﷺ قنت فی المغرب** جمہور کی طرف سے جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ سے باقی نمازوں میں قنوت نازلہ پڑھنے کی مداومت ثابت نہیں۔ لہذا یہ متروک ہے۔ (فتح الملهم ص۲۳۶ ج۲، معارف ص۱۷ ج۴، نصب الرایة ص۱۲۶ ج۲، عمدة القاری ص۱۷ ج۷، آثار السنن)

باب ما جاء فی نسخ الکلام فی الصلوۃ

قال تعالیٰ: و قوموا لله قانتین

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ و صاحبینؒ کے ہاں نماز میں کلام کرنا مطلقا منع ہے اور مبطل نماز ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر۔ عمداً ہو یا نسیاناً۔ اور خواہ مصلحت نماز کے لئے ہو۔ امام احمدؒ کا راجح قول بھی یہی ہے مالکیہ کا مختار بھی یہی ہے۔ امام بخاریؒ کا میلان بھی اس طرف ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں قلیل نسیاناً مبطل نہیں ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں قلیل عمداً مصلحت نماز کے لئے مبطل نہیں ہے۔ امام احمدؒ کی ایک روایت امام شافعی کے مطابق اور ایک روایت امام مالکؒ کے مطابق ہے۔ بہرحال اس پر سب کا اجماع ہے کہ بدون مصلحت نماز عمداً کلام مبطل نماز ہے۔ (معارف ص۵۰۵ ج۳، اوجز ص۲۹۴ ج۱)

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل (۱): عن زید بن ارقم رضی اللہ عنہ قال کنا نتکلم فی الصلوۃ حتی نزلت و قوموا لله قانتین (بقرة) فامرنا بالسکوت و نهینا عن الکلام (بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی، ترمذی) یہ عام تشریعی قولی حدیث ہے۔ (۲) **عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ قال کنا نسلم علی رسول الله ﷺ و هو فی الصلوۃ فیرد علینا فلما رجعنا من عند النجاشی رضی اللہ عنہ سلمنا علیه فلم یرد علینا ...... فقال ان فی الصلوۃ شغلا** (بخاری) یہ بھی تشریع عام قولی حدیث ہے۔ (۳) **عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ مرفوعا قال ﷺ ان الله یحدث من امره ما یشاء و ان مما احدث ان لا**

تکلموا فی الصلوۃ (ابوداؤد، نسائی، صحیح) (۴) عن معاویة بن الحکم رضی اللہ عنہ مرفوعا قال صلی اللہ علیہ وسلم ان ھذہ الصلوۃ لا یصلح فیھا شئ من کلام الناس، انما ھی التسبیح و التکبیر و قراءۃ القرآن (مسلم. ابوداؤد) یہ بھی تشریع عام قولی حدیث ہے اور حصر کے ساتھ ہے۔ (۵) عن جابر رضی اللہ عنہ مرفوعا لم یمنعنی ان اکلمک الا انی کنت اصلی (بخاری. مسلم. ابوداؤد باب رد السلام فی الصلوۃ) (۶) عن سھل بن سعد رضی اللہ عنہ مرفوعا من نابہ شئ فی صلوتہ فلیسبح (بخاری، مسلم، ابوداؤد) (۷) نسخ کلام کی مرفوع حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے ابوداؤد باب الاذان میں ہے۔ (۸) منع کلام کی مرفوع حدیث ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے طبرانی میں بھی ہے۔

ائمہ ثلثہؒ کی دلیل: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی طویل مرفوع حدیث ہے جو "حدیث ذو الیدینؓ" کے عنوان سے مشہور ہے۔ قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احدی صلوتی العشی ...... فصلی بنا رکعتین ثم سلم فقام الی خشبة معترضة فاتکأ علیھا کانہ غضبان ...... و خرجت السرعان من ابواب المسجد فقالوا قصرت الصلوۃ و فی القوم ابو بکر رضی اللہ عنہ و عمر رضی اللہ عنہ فھابا ان یکلماہ و فی القوم رجل فی یدیہ طول یقال لہ ذو الیدین قال یا رسول اللہ أنسیت أم قصرت الصلوۃ قال لم انس و لم تقصر فقال أ کما یقول ذو الیدین فقالوا نعم فتقدم فصلی ما ترک ثم سلم (بخاری. مسلم. ابوداؤد. ابن ماجة و رواہ الترمذی مختصرا) و فی روایة انہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد السلام من رکعتین دخل فی حجرتہ و دخل علیہ ذو الیدین فقال لہ صلی اللہ علیہ وسلم قصة الصلوۃ فقال صلی اللہ علیہ وسلم کل ذلک لم یکن فقال ذو الیدین قد کان بعض ذلک یا نبی اللہ ثم خرج علیہ الصلوۃ و السلام و مشی الی اسطوانة اھ. امام شافعیؒ اس حدیث کو کلامِ ناسی پر محمول کرتے ہیں اور امام مالکؒ کلام لا صلاح الصلوۃ پر محمول کرتے ہیں۔

جواب (۱): مذکورہ آیت و احادیث سے منسوخ ہے۔

نسخ کی تائید

(۱) امام زھریؒ تابعیؒ فرماتے ہیں کان ھذا قبل بدر ثم احکمت الامور بعد (صحیح ابن حبان) (۲) عن عطاء قال صلی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ باصحابہ فسلم فی رکعتین ثم انصرف فقیل لہ فی ذلک ...... فصلی بھم اربع رکعات (طحاوی. مرسل جید) حضرت عمر رضی اللہ عنہ ذو الیدین رضی اللہ عنہ کے واقعہ میں حاضر تھے لیکن اس کے خلاف عمل کیا اور کسی صحابی نے اس پر انکار بھی

نہیں کیا۔ (۳) اس واقعہ میں ایسے امور پیش آئے ہیں جن کا کوئی امام بھی قائل نہیں ہے۔ جیسے چلنا۔ مسجد سے نکلنا۔ جلد باز لوگوں کا کہنا قصرت الصلوة. قبلہ سے منحرف ہونا وغیرہ یہ سب امور بالاتفاق مبطل نماز اور منع ہیں نہ یہ کلام نسیان میں داخل ہیں نہ اصلاح صلوۃ میں۔ لہذا ان بزرگوں کا استدلال درست نہیں۔

جواب (۲): محدث نیمویؒ لکھتے ہیں۔ یہ حدیث اگرچہ صحیحین کی ہے مگر کئی وجوہ سے مضطرب ہے۔ (۱) وقت میں اضطراب ہے۔ صحیحین کی روایات میں صلوة الظهر ہے۔ صحیحین کی دوسری روایت میں احدی صلوة العشی ہے۔ مسلم کی ایک روایت میں صلوة العصر ہے۔ (۲) رکعات کی تعداد میں اختلاف ہے۔ شیخین کی ایک روایت میں ہے صلی رکعتین ثم سلم. مسلم کی ایک روایت میں ہے سلم فی ثلاث رکعات۔ (۳) موقف میں اختلاف ہے۔ شیخین کی ایک روایت میں ہے قام الی خشبة فی مقدم المسجد فاتکأ علیها. مسلم کی ایک روایت میں ہے ثم قام فدخل الحجرة. (۴) سجدہ سہو میں اختلاف ہے۔ شیخین کی ایک حدیث میں ہے سجد سجدتی السهو۔ ابوداؤد، نسائی کی صحیح حدیث میں ہے لم یسجد سجدتی السهو و غیر ذلک تو ایسی مضطرب حدیث مذکورہ بالا آیت کریمہ اور صحیح احادیث کے مقابلہ میں حجت نہیں ہے۔

جواب (۳): قول فعل سے راجح ہے۔

جواب (٤): قاعدہ کلیہ واقعہ جزئیہ سے راجح ہے۔

جواب (٥): محرم مبیح سے راجح ہے۔ (معارف السنن ص۵۳۰ ج۳، فتح الملهم ص۱۲۷ ج۲، اوجز المسالك ص۲۹۳ ج۱، بذل المجهود ص۱۳۷ ج۲، عمدة القاری ص۲۶۸ ج۷، نصب الراية ص۲۲ ج۲، آثار السنن)

باب ما جاء لا صلوة بعد الفجر الا رکعتین

مسئلہ: ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں صبح صادق کے بعد نماز فجر سے قبل سنت فجر کے علاوہ نفل نماز منع ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں جائز ہے۔

جمہور کی دلیل (۱): عن ابن عمر رضی اللہ عنہ ان رسول الله ﷺ قال لا صلوة بعد الفجر الا سجدتین (ترمذی) تعدد طرق کی وجہ سے درجہ حسن میں ہے۔ (۲) عن حفصة رضی اللہ عنہا کان

رسول اللہ ﷺ اذا طلع الفجر لا یصلی الا رکعتین (بخاری. مسلم) (۳) عن عمرو بن عبسة رضی اللہ عنہ مرفوعا الصلوة مکتوبة مشهودة حتی یطلع الفجر فاذا طلع الفجر فلا صلوة الا الرکعتین حتی تصلی الفجر (مسند احمد)

امام شافعیؒ کی دلیل: عن عمرو بن عبسة رضی اللہ عنہ مرفوعا فصل ما شئت فان الصلوة مشهودة مکتوبة حتی تصلی الصبح (ابوداؤد. نسائی)

جواب: یہ حدیث یہاں مختصر ہے مفصل حدیث مسند احمد کے حوالہ سے ابھی گذری ہے۔ اس میں ہے فاذا طلع الفجر فلا صلوة الا الرکعتین حتی تصلی الفجر. لہذا یہ جمہور کی دلیل ہے نہ کہ شافعیہ کی۔ (معارف ص۶۶ ج۴)

باب ما جاء فی الاضطجاع بعد رکعتی الفجر

مسئله: اس اضطجاع میں سلف کے آٹھ قول ہیں۔ امام شافعیؒ کے ہاں سنت ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں بدعت ومکروہ ہے۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں ما افعله و لیس فیه حدیث یثبت. حنفیہ کے ہاں مباح ہے مقصود بالذات نہیں۔ قیام اللیل کا تکان دور کرنے اور صبح کی نماز میں نشاط پیدا کرنے کے لئے درست ہے۔ ابن حزم ظاہری کے ہاں فرض ہے اور صبح کی نماز کی صحت کی شرط ہے۔ احادیث مختلف ہیں۔

اثبات کی احادیث (۱): عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ ﷺ اذا صلی احدکم رکعتی الفجر فلیضطجع علی یمینه (ابوداؤد، ترمذی) قال الترمذی صحیح. ابن تیمیہؒ نے اس پر یہ طعن کیا ہے کہ اس کی سند میں عبدالواحد اعمش سے متفرد ہے۔ و فیه مقال (التقریب) تاہم عبدالواحد صحاح ستہ کا راوی ہے۔ (۲) عن عائشة رضی اللہ تعالی عنها کان النبی ﷺ اذا صلی رکعتی الفجر فان کنت مستیقظة حدثنی و الا اضطجع (مسلم، ابوداؤد) یہ حدیث ترک مواظبت کی واضح دلیل ہے۔

نفی کی احادیث (۱): عن ابن عمر رضی اللہ عنہ انه رای رجلا رکع رکعتی الفجر ثم اضطجع فقال ابن عمر رضی اللہ عنہ ما شانه فقال نافع یفصل بین صلوته قال ابن عمر رضی اللہ عنہ ای فصل افضل من السلام (مؤطا امام محمد سند صحیح) (۲) قال ابن عمر رضی اللہ عنہ انها بدعة (ابن ابی شیبة) (۳) قال ابن مسعود رضی اللہ عنہ ما بال الرجل اذا صلی الرکعتین یتمعك کما تتمعك

الدابة او الحمار اذا سلم فقد فصل (ابن ابی شیبة) (۴) **عن مجاهد قال صحبت ابن عمر** رضی اللہ عنہ **فی السفر و الحضر فما رأیته اضطجع بعد رکعتی الفجر** (ابن ابی شیبة) امام ابوحنیفہؒ ان مختلف احادیث کے پیش نظر فرماتے ہیں یہ اضطجاع استراحت کے لئے اور نشاط پیدا کرنے کے لئے ہے۔تشریع کے لئے نہیں۔

فائدہ: علامہ انور شاہؒ فرماتے ہیں آپ ﷺ کا یہ عمل احیاناً تھا تو اس عادت مبارک کی اتباع کرنے والا یقیناً ماجور ہوگا۔ نیز مسجد میں کبھی آپ ﷺ سے اضطجاع ثابت نہیں۔ یہ عمل احیاناً گھر میں ہوتا تھا (معارف ص۶۸ ج۴، فتح الملھم ص۲۸۹ ج۲، بذل ص ۲۶۱ ج۲) یہ بحث عمدۃ القاری اور نیل الاوطار میں مفصل ہے۔

باب ما جاء اذا قیمت الصلوۃ فلا صلوۃ الا المکتوبة

مسئلہ: باتفاق ائمہ اربعہؒ اقامت کے وقت ظہر وعصر ومغرب وعشاء میں سنت یا نفل پڑھنا منع ہے۔ فجر میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں ایک رکعت جماعت میں پانے کا تیقن ہو تو مسجد سے باہر پڑھ لے بعد میں طحاوی وغیرہ مشائخ حنفیہ نے توسع کیا اور کہا کہ مسجد کے اندر بھی ستون وغیرہ حائل ہو یا شتوی، صیفی کا فرق ہو تو پڑھ لے۔ امام مالکؒ کے ہاں دو رکعت جماعت سے پانے کی صورت میں خارج مسجد پڑھنا جائز ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں مطلقاً منع ہے۔ خارج مسجد اور داخل مسجد کا کوئی فرق نہیں۔ حاصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں فی الجملہ جائز ہے امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں منع ہے۔

جواز کی دلیل: فجر کی سنتیں زیادہ مؤکدہ ہیں تو حتی الامکان جماعت کی فضیلت اور ان سنتوں کی فضیلت کو جمع کیا جائے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے **لم یکن النبی** ﷺ **علی شئ اشد تعاهداً منه علی رکعتی الفجر** (بخاری، مسلم) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے **قال رسول الله** ﷺ **لا تدعوا رکعتی الفجر و لو طردتکم الخیل** (ابوداؤد، مسند احمد. صحیح) ان روایات سے تاکید ثابت ہوئی۔ (۱) نافعؒ فرماتے ہیں **ایقظت ابن عمر** رضی اللہ عنہ **لصلوة الفجر و قد**

اقیمت الصلوة فقام فصلی رکعتین (طحاوی، اسناده صحیح) (۲) عن ابی الدرداء رضی اللہ عنہ انه کان یدخل المسجد و الناس صفوف فی صلوة الفجر فیصلی الرکعتین فی ناحیة المسجد ثم یدخل مع القوم فی الصلوة (طحاوی. حسن) (۳) عن حارثة ان ابن مسعود رضی اللہ عنہ و ابا موسی رضی اللہ عنہ خرجا من عند سعید بن العاص رضی اللہ عنہ فاقیمت الصلوة فرکع ابن مسعود رضی اللہ عنہ رکعتین ثم دخل مع القوم فی الصلوة (ابن ابی شیبة سند صحیح) (۴) عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ انه دخل المسجد و الامام فی الصلوة فصلی رکعتی الفجر (طبرانی، طحاوی، حسن) (۵) عن ابی مِجْلَزٍ قال دخلت المسجد فی صلوة الغداة مع ابن عمر رضی اللہ عنہ و ابن عباس رضی اللہ عنہ و الامام یصلی ...... فاما ابن عباس رضی اللہ عنہ فصلی رکعتین ثم دخل مع الامام (طحاوی. صحیح) (٦) عن ابی عثمان النهدیؒ قال کنا نأتی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ قبل ان نصلی الرکعتین قبل الصبح و هو فی الصلوة فنصلی فی آخر المسجد ثم ندخل مع القوم فی صلوتهم (طحاوی. حسن)

جمع کا صیغہ اس پر دال ہے کہ عمل کی یہ صورت حال عام تھی۔

منع کی دلیل (۱): حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم اذا اقیمت الصلوة فلا صلوة الا المکتوبة (رواہ الجماعة الا البخاری)

جواب: یہ حدیث دیگر احادیث کے قرینہ سے مسجد یا محل جماعت کے ساتھ خاص ہے۔ (۱) حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین اقیمت الصلوة فرأی یصلون رکعتین بالعجلة فقال ا صلاتان معاً (صحیح ابن خزیمة) (۲) حضرت ابن بحینه رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اقیمت الصلوة فرأی رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم رجلا یصلی و المؤذن یقیم فقال ا تصلی الصبح اربعا (مسلم) بخاری کی روایت میں ہے آ الصبح اربعا (۳) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اقیمت صلوة الصبح فقام رجل یصلی رکعتین فجذب رسول الله بثوبه و قال ا تصلی الصبح اربعا (مسند احمد. سند جید)

ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار مسجد یا صف میں ادا کرنے پر تھا۔ جس کو دیکھنے والا سمجھتا کہ نماز چار رکعت ہے۔ باقی مسجد سے باہر یا صف سے باہر جب کہ کوئی حائل ہو اور دیکھنے والا چار رکعت نہ سمجھے تو اس پر کوئی انکار و اعتراض نہیں بلکہ مذکورہ آثارِ صحابہ رضی اللہ عنہم کی وجہ سے جائز ہے۔

دلیل (۲): حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **اذا اقیمت الصلوۃ فلا صلوۃ الا المکتوبة قیل یا رسول اللہ و لا رکعتی الفجر قال و لا رکعتی الفجر** (کامل ابن عدی، بیهقی) قال ابن حجرؒ فی فتح الباری. حسن)

جواب: **قیل یا رسول اللہ** اھ یہ زیادت شاذ ہے۔ مسلم بن خالد۔ عمرو بن دینار سے روایت کرنے میں متفرد ہے اور ضعیف ہے۔ بخاریؒ فرماتے ہیں **منکر الحدیث** ابو حاتم کہتے ہیں **لا یحتج به**۔ ابوداؤد نے ضعیف کہا ہے۔ ابن المدینی کہتے ہیں **لیس بشیٔ**. ابن حجر التقریب میں لکھتے ہیں **فقیه صدوق کثیر الاوهام**. پھر عمرو بن دینار کے تلامذہ کی ایک جماعت کی مخالفت کر رہا ہے وہ اس زیادت کو روایت نہیں کرتے۔ جیسے (۱) ورقاء۔ (۲) زکریا۔ (۳)ایوب۔ (مسلم) (۴) حماد۔ (۵) ابن جریج (ابوداؤد) (۶) محمد بن جحادہ (مسند احمد، ابن خزیمہ) (۷) اسماعیل (طحاوی) تو یہ حدیث حسن سے بھی کم ہے۔ **(حاشیة آثار السنن)** بہرحال حنفیہ کا مسلک تقریباً بیس صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعینؒ سے منقول ہے۔ جن کے آثار جید اسانید سے ابن ابی شیبہ۔ ابن المنذر۔ طحاوی میں مروی ہیں۔ (معارف ص۱۷ ج۴، فتح الملهم ص۲۷۱ ج۲، اوجز ص۴۵۴ ج۱، عینی شرح بخاری ص۱۸۲ ج۵، آثار السنن)

باب ما جاء فیمن تفوت الرکعتان قبل الفجر

مسئله: ائمہ ثلثہؒ کے ہاں فجر کی سنتیں رہ جائیں تو نماز فجر کے بعد طلوع شمس سے قبل نہ پڑھی جائیں۔ امام شافعیؒ کا قدیم قول بھی یہی ہے۔ امام شافعیؒ کے جدید قول میں طلوع شمس سے قبل پڑھ لی جائیں۔

جمهور کی دلیل (۱): وہ متواتر احادیث ہیں جو نماز فجر کے بعد نماز کی ممانعت پر دال ہیں۔ اور وہ تیس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں ان میں سے دس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی روایات صحاح ستہ میں مروی ہیں۔ یہ بحث ابواب المواقیت میں بھی گذر چکی ہے۔

دلیل (۲): **عن ابی هریرة** رضی اللہ عنہ **قال قال رسول اللہ** صلی اللہ علیہ وسلم **من لم یصل رکعتی الفجر فلیصلهما بعد ما تطلع الشمس** (ترمذی)

دلیل (۳): حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث میں ہے کہ غزوہ تبوک سے واپسی سفر میں

ضرورت کی وجہ سے آپ ﷺ مسبوق ہو گئے تھے۔ عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے نماز پڑھائی۔ فلما سلم قام النبی ﷺ فصلی الرکعة التی سبق بها و لم یزد علیها شیئا (ابوداؤد، باب المسح علی الخفین)

یہ متین استدلال حضرت علامہ انور شاہؒ کے جودت فکر کا ثمرہ ہے۔ (معارف ص ۹۴ ج ۴)

امام شافعیؒ کی دلیل: عن قیس رضی اللہ عنہ قال خرج رسول اللہ ﷺ فاقیمت الصلوة فصلیت معه الصبح ثم انصرف النبی ﷺ فوجدنی اصلی فقال مهلا یا قیس ا صلاتان معا قلت یا رسول الله انی لم اکن رکعت رکعتی الفجر قال فلا اذن. (ابو داؤد. ابن ماجة)

جواب (۱): خبر واحد متواتر کے مقابلہ میں مرجوح ہے۔ (۲) متواتر سے منسوخ ہے۔ (۳) محرم۔ مبیح سے راجح ہے۔ (۴) خصوصیت پر محمول ہے۔ (معارف)

باب ما جاء فی اعادتهما بعد طلوع الشمس

مسئلہ: اگر فجر کی سنتیں رہ جائیں تو ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے ہاں تنہا ان کی قضا نہیں ہے۔ ائمہ ثلثہؒ و امام محمدؒ کے ہاں طلوع شمس کے بعد قضا کرے۔

شیخینؒ کی دلیل: آپ ﷺ سے لیلة التعریس میں فرض کے ساتھ بالتبع سنت کی قضا ثابت ہے تو یہ قضا محل نص پر منحصر رہے گی۔

جمہور کی دلیل (۱): عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ من لم یصل رکعتی الفجر فلیصلهما بعد ما تطلع الشمس (ترمذی، دارقطنی، بیهقی، ابن حبان، حاکم، و صححه الحاکم و اقره الذهبی) (۲) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ انه صلی رکعتی الفجر بعد الضحی (ابن ابی شیبة، سند حسن)

فائدہ: علامہ انور شاہؒ فرماتے ہیں کہ شیخینؒ نے بھی اس سے منع نہیں کیا لہذا حنفیہ کو اس پر عمل کرنا چاہئے۔ شامی میں ہے ینبغی العمل به للحنفی. (معارف ص ۱۰۰ ج ۴)

باب ما جاء فی الاربع قبل الظهر

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں نماز ظہر سے قبل چار رکعت سنت مؤکدہ ہیں۔ امام مالکؒ کا ایک قول بھی یہی ہے امام مالکؒ کا مشہور مسلک یہ ہے کہ کوئی عدد معین نہیں ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں دو

رکعت سنت مؤکدہ ہیں۔

حنفیه کی دلیل (۱): عن عائشة رضی الله تعالی عنها ان النبی ﷺ کان لا یدع اربعا قبل الظهر (بخاری، ابوداؤد، نسائی) (۲) و عنها قالت کان النبی ﷺ یصلی فی بیتی قبل الظهر اربعا (مسلم. ترمذی. ابوداؤد. نسائی) (۳) عن علی رضی اللہ عنہ قال کان النبی ﷺ یصلی قبل الظهر اربعا (ترمذی) و قال الترمذی حسن و العمل علیه عند اکثر اهل العلم من اصحاب النبی ﷺ و من بعدهم (۴) عن ام حبیبة رضی الله تعالی عنها مرفوعا من صلی اربعا قبل الظهر الحدیث (مسلم. ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجة)

شافعیه و حنبلیه کی دلیل: عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال صلیت مع النبی ﷺ رکعتین قبل الظهر (بخاری، مسلم، ترمذی)

جواب: مذکورہ احادیث کی روشنی میں تطبیق یہ ہے کہ یہ رکعتین تحیۃ المسجد پر محمول ہیں۔ چار رکعت گھر میں پڑھی جاتی تھیں۔ (معارف ص۵۵ ج۴ و ص۱۰۳ ج۴، اوجز ص۱۶۵ ج۲) ابن جریرؒ طبری فرماتے ہیں اکثر چار رکعت اور کبھی دو رکعت پڑھی جاتی تھیں۔ (فتح الباری ص۴۸ ج۳، باب الرکعتین قبل الظهر)

باب ما جاء ان صلوۃ اللیل مثنی مثنی

مسئله: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں رات دن میں نوافل اور سنتیں چار رکعت ایک سلام سے افضل ہیں۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں دوگانہ دوگانہ افضل ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں رات کو چار رکعت ایک سلام سے جائز ہی نہیں۔ صاحبینؒ نوافل النہار میں ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں اور نوافل اللیل میں شافعیؒ و احمدؒ کے ساتھ ہیں۔ بعض حنفیہ نے صاحبینؒ کے قول پر فتوی دیا ہے۔ علامہ انور شاہؒ نے بھی حدیث کی رو سے انہیں کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔ (معارف ص۱۲۲ ج۴)۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل (۱): وہ احادیث ہیں جن میں چار رکعت قبل الظہر کا ذکر ہے اور متصل سابق باب کے تحت گذر چکی ہیں۔ (۲) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے رحم الله امرأ صلی قبل العصر اربعا (ابوداؤد، ترمذی، حسنه الترمذی و صححه ابن حبان و ابن خزیمة) (۳) حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے اربع قبل الظهر لیس فیهن تسلیم تفتح لهن ابواب السماء (ابوداؤد، ابن ماجة، شمائل ترمذی. ضعیف) (۴) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے قال بت فی بیت خالتی میمونة رضی اللہ عنہا ...... فصلی النبی ﷺ العشاء ثم جاء الی منزله فصلی اربع رکعات (بخاری) (۵) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے ما صلی

النبی ﷺ العشاء قط فدخل علی الا صلی اربع رکعات اوست رکعات (ابو داؤد، صحیح)
(٦) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مرفوع حدیث صلوٰۃ اللیل کے بارے میں معروف ہے کان ﷺ یصلی اربعا فلا تسئل عن حسنهن وطولهن الحدیث (بخاری و مسلم) نیز حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں ضحیٰ کی چار رکعات عبد اللہ بن السائب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں بعد زوال چار رکعات حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں قبل ظہر چار رکعات بھی اس کی دلیل ہیں (جمع الفوائد)

امام شافعیؒ و امام احمدؒ کی دلیل (۱): حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے صلوة اللیل مثنی مثنی (بخاری و مسلم) (۲) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی دوسری مرفوع حدیث ہے صلوة اللیل و النهار مثنی مثنی (سنن اربعة) وجہ استدلال یہ ہے کہ یہ جملہ مفید قصر ہے کہ نماز بس دوگانہ دوگانہ ہونی چاہئے۔ امام شافعی و امام احمد قصر کو افضلیت پر محمول کرتے ہیں۔ امام مالکؒ جواز پر محمول کرتے ہیں۔

جواب: اس حدیث میں النہار کا لفظ غیر محفوظ ہے۔ شیخینؒ کی روایت میں یہ لفظ نہیں ہے۔ علی بن عبد اللہ البارقی اس میں متفرد ہے۔ گو وہ ثقہ ہے مگر اوثق جماعت کی مخالفت کرتا ہے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں رواہ الثقات عن ابن عمر رضی اللہ عنہ و لم یذکروا فیه صلوة النهار نسائی فرماتے ہیں هذا الحدیث عندی خطأ دارقطنی کتاب العلل میں لکھتے ہیں ذکر النهار فیه وهم. ابن حجر فتح الباری میں فرماتے ہیں اکثر الائمة اعلوا هذه الزیادة. ابن قدامہ المغنی میں لکھتے ہیں یہ روایت حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے تقریباً پندرہ راوی روایت کرتے ہیں۔ ان میں سے صرف ایک راوی علی بن عبد اللہ البارقی یہ زیادت ذکر کرتے ہیں۔ باقی رہ گیا صلوة اللیل مثنی مثنی تو اس کا جواب یہ ہے کہ (۱) مذکورہ احادیث کے قرینہ سے یہ قصر وحصر کمی کی نفی کے لئے ہے نہ کہ زیادتی کی نفی کے لئے مطلب یہ ہے کہ نماز دو رکعت سے کم نہ ہو۔ (۲) اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر دو رکعت پر تشہد ہو جیسے حضرت فضل بن عباس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے الصلوة مثنی مثنی تشهد فی کل رکعتین الحدیث (ابو داؤد، نسائی)

سوال: حضرت فضل بن عباس رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں ہے تشهد و تسلیم فی کل رکعتین (مسند احمد)

جواب: تسلیم سے مراد تشہد و الاتسلیم ہے (معارف ص ۱۲۴ ج ۴، اوجز المسالک ص ۲۱۴ ج ۱)

ابواب الوتر

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں نماز وتر واجب ہے۔ ائمہ ثلثہؒ و صاحبینؒ کے ہاں سنت ہے۔

وجوب کی دلیل (۱): عن خارجة بن حذیفة رضی اللہ عنہ قال ﷺ ان الله امدکم بصلوة هی خیرلکم من حمر النعم (ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجة) **و سکت ابوداؤد علیه و صححه الحاکم فی المستدرک و قال العینی اسناده صحیح.** مزید مزید علیہ کی جنس سے ہوتی ہے۔ مزید علیہ فرض نماز ہے جو محدود ہے۔ زیادتی محدود میں ہوتی ہے نوافل مراد نہیں کیونکہ وہ محدود نہیں۔ پھر دلیل ظنی ہے اس لئے وجوب ہے ورنہ فرضیت ہوتی۔

یہ حدیث آٹھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ (۲) حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ (۳) حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ (مسند اسحاق بن راهویة، طبرانی کبیر و اوسط) (۴) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ (دارقطنی، طبرانی) (۵) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ (مسند احمد، حاکم، طبرانی) (۶) حضرت عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده رضی اللہ عنہ (مسند احمد، دارقطنی) (۷) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ (دارقطنی فی غرائب مالک) (۸) حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ (طبرانی فی مسند الشامیین باسناد حسن).

دلیل (۲): عن أبی ایوب رضی اللہ عنہ قال قال النبی ﷺ الوتر حق واجب علی کل مسلم (ابوداؤد، نسائی، ابن ماجة، مستدرک حاکم و قال صحیح علی شرطهما) یہ وجوب پر نص ہے۔ (۳) **عن بریدة رضی اللہ عنہ قال رسول الله ﷺ الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا** (ابوداؤد، سند حسن، الحاکم و صححه، بیهقی) وعید وجوب کی دلیل ہے۔ (۴) **عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ قال رسول الله ﷺ من لم یوتر فلیس منا** (مسند احمد، منقطع) (۵) **عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ ان النبی ﷺ قال اوتروا قبل ان تصبحوا** (مسلم، ابوداؤد، نسائی، ترمذی، ابن ماجة) مطلق امر وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ (۶) **عن ابن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعا بادروا الصبح** (مسلم، ابوداؤد، ترمذی) امر کا صیغہ ہے۔ (۷) **عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ مرفوعا الوتر واجب علی کل مسلم** (مسند بزار) (۸) **ان عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ خطب الناس یوم جمعة ...... قال ان الله زاد صلوة و هی الوتر فصلوها ما بین العشاء الی صلوة الفجر** (مسند احمد، حاکم، طبرانی، اسناده صحیح) خطبہ میں اس کے بیان کا اہتمام اور امر کا صیغہ وجوب پر دال ہیں۔ (۹) **عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ مرفوعا من نام عن**

وتر او نسيه فليصله اذا اصبح او ذكره (ابوداؤد، سند صحيح، ترمذی، ابن ماجة، دارقطنی، حاكم و قال صحيح على شرط الشيخين) وجوب قضا وجوب ادا کی فرع ہے۔ (۱۰) عن علی رضی اللہ عنہ مرفوعا اوتروا يا اهل القرآن (ترمذی و قال حسن، نسائی، ابن ماجة) (۱۱) عن عائشة رضى الله تعالى عنها مرفوعا اوتروا يا اهل القرآن فمن لم يوتر فليس منا (كتاب الاسرار للدبوسیؒ) (۱۲) عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ مرفوعا اوتروايا اهل القرآن (ابوداؤد، ابن ماجة) (۱۳) عن ابی برزة رضی اللہ عنہ مرفوعا الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا (الاستذكار لابی عمرو) (۱۴) عن جابر رضی اللہ عنہ مرفوعا من خاف ان لا يقوم فی آخر الليل فليوتر فی اوله (مسلم) عمدہ القاری ص۱۳ج۷ پر مزید روایات بھی مذکور ہیں۔ تقریباً تینتیس احادیث اوجز المسالک ص۴۳۱ج۱ میں مذکور ہیں۔ بعض صحیح بعض حسن ہیں اور بعض ضعیف ہیں۔ جن کا ضعف صحیح وحسن کی تائید سے منجبر ہے۔ (۱۵) سفر وحضر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے اس پر مواظبت ثابت ہے۔ کبھی بھی ترک ثابت نہیں۔

فائده: حسن بصریؒ فرماتے ہیں اجمع المسلمون على ان الوتر حق واجب. امام طحاویؒ نے بھی سلف کا اجماع نقل کیا ہے۔ امام رازی شافعیؒ سورہ روم کی تفسیر میں لکھتے ہیں ان قول ابی حنیفةؒ بوجوب الوتر ثلاث ركعات اقرب للتقوىٰ (اوجز المسالك ص۴۳۰ج۱)

ائمه ثلثه کی دلیل (۱): عن علی رضی اللہ عنہ قال الوتر ليس بحتم كصلوتكم المكتوبة و لكن سن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال ان الله و تريحب الوتر فاوتروا يا اهل القرآن (ترمذی، نسائی) قال الترمذی حسن و صححه الحاكم.

جواب: جی ہاں فرض نماز کی مانند لازم نہیں ہے اسی لئے اس کا منکر کافر نہیں ہے۔ فرض نماز کا منکر کافر ہے۔ تو اس سے فرضیت کی نفی مقصود ہے نہ کہ وجوب کی۔ سنت کے اصلی معنی ہیں الطريقة المسلوكة فی الدين یہ معنی فرض و واجب کو بھی شامل ہے۔ سنت کا اصطلاحی معنی بعد کے فقہاء کی اصطلاح ہے۔ حدیث کا آخری جملہ فاوتروا يا اهل القرآن مستقل وجوب کی دلیل ہے۔

دلیل (۲): عن طلحة بن عبيد اللهؓ مرفوعا خمس صلوات كتبهن الله عليك قال (السائل) هل علي غيرهن قال لا الا ان تطوع (بخاری، مسلم)

جواب (۱): وجوب سے قبل کا واقعہ ہے۔ (۲) وتر نماز عشاء کے تابع ہے۔ لہذا وہ خمس صلوات میں داخل ہے۔

دلیل (۳): عن ابن عمر رضی اللہ عنہ ان رسول الله ﷺ اوتر على البعير (بخاری، مسلم) واجب بدوں عذر سواری پر جائز نہیں ہے۔

جواب (۱): یہ وجوب سے قبل پر محمول ہے اس پر قرینہ خود حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی درج ذیل حدیث ہے عن ابن عمر رضی اللہ عنہ انه كان يصلى على راحلته و يوتر على الارض و يزعم ان النبی ﷺ فعل ذلك (طحاوی، سند صحیح)

دلیل (٤): عن جابر رضی اللہ عنہ مرفوعا ان الله فرض عليهم خمس صلوات في اليوم و الليلة (بخاری، مسلم)

جواب: وجوب فرض سے نیچے کا درجہ ہے تو فرض کی حصر سے وجوب کی نفی نہیں ہوتی۔

دلیل (٥): عن جابر رضی اللہ عنہ مرفوعا خشيت ان يكتب عليكم الوتر (صحيح ابن حبان)

جواب: يكتب بمعنى يفرض ہے تو فرض کی نفی سے وجوب کی نفی نہیں ہوتی۔

دلیل (٦): ان ابا محمد سأله رجل عن الوتر اواجب هو قال نعم كوجوب الصلوة ثم سأل عبادة بن الصامت رضی اللہ عنہ فقال كذب (اى اخطأ) سمعت رسول الله ﷺ يقول خمس صلوات كتبهن الله على العباد (ابوداؤد، نسائی، ابن ماجة)

جواب: وجوب صلوة بمعنی فرض کی نفی ہے تو اس کی نفی سے مطلق وجوب کی نفی لازم نہیں آتی۔

دلیل (۷): عن ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعا ثلاث هن على فرائض و هن لكم تطوع الوتر و النحر و صلوة الضحى (مسند احمد، حاكم)

جواب: یہ ضعیف ہے۔اس کی سند میں ابو جناب کلبی ہے۔ نسائی اور دارقطنی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ ذھبی کہتے ہیں هو غريب منكر.

فائدہ: سلف کی ایک جماعت وجوب وتر کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہ کی ہمنوا ہے۔ جیسے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ و حذیفہ رضی اللہ عنہ، ابراہیم نخعیؒ، امام شافعیؒ کے شیخ یوسف بن خالد، سعید بن المسیب، ابو عبیدہ ضحاک، مجاہد اصبغ مالکی، سحنون۔ امام مالک فرماتے ہیں من تركه ادب و كانت جرحة في شهادته. ابن قدامہ حنبلی نے امام احمدؒ سے وجوب نقل کیا ہے۔ علامہ سخاویؒ شافعی تو فرضیت وتر کے قائل ہیں اور انہوں نے اس پر مستقل رسالہ لکھا ہے۔ نیز اس پر ائمہ کرام متفق ہیں کہ نماز وتر کا ترک جائز نہیں ہے۔ (معارف السنن ص۱۷۱ ج۴، اوجز المسالك ص۴۳۰ ج۱، عمدة القارى ص۱۱ ج۷، فتح البارى ص۴۰۷ ج۲،

نصب الراية ص۱۱۰ج۲)

مسئله: امام ابوحنیفہؒ و صاحبینؒ کے ہاں نماز وتر تین رکعت دو تشہد اور ایک سلام کے ساتھ ہے۔ ائمہ ثلثہؒ کے ہاں ایک رکعت سے گیارہ رکعت تک درست ہے۔ البتہ تین رکعت دو سلام کے ساتھ افضل ہے۔ واضح رہے کہ وتر کا اطلاق صلوۃ اللیل اور وتر اصطلاحی دونوں پر ہوتا ہے۔

حنفیه کی دلیل (۱): عن ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کان رسول الله ﷺ یوتر بثلاث یقرأ فی الاولی بسبح اسم ربك الا علی و فی الثانية بقل یا ایها الکافرون و فی الثالثة بقل هو الله احد و لا یسلم الا فی آخرهن (نسائی، حسن) (۲) عن عائشة رضی الله تعالی عنها ان رسول الله ﷺ کان لایسلم فی رکعتی الوتر. (نسائی، صحیح، مستدرك حاکم) (۳) عن عائشة رضی الله تعالی عنها کان رسول الله ﷺ یوتر بثلاث لا یسلم الا فی آخرهن (الحاکم و قال صحیح علی شرط الشیخین) (۴) عن عائشة رضی الله تعالی عنها مرفوعا ثم اوتر بثلاث لا یفصل بینهن (مسند احمد) (۵) عن عائشة رضی الله تعالی عنها مرفوعا یصلی اربعا فلا تسئل عن حسنهن و طولهن ...... ثم یصلی ثلاثا (صحاح ستة) امام نسائیؒ نے اس حدیث پر یہ باب قائم کیا ہے باب کیف الوتر بثلاث پھر اس کے تحت حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث یوتر بثلاث و لا یسلم الا فی آخرهن بھی لائے ہیں۔ اس سے واضح ہوا کہ امام نسائی کے ہاں دونوں حدیثوں کا محمل ایک ہے یعنی تین رکعت ایک سلام کے ساتھ۔ نیز آپ ﷺ کی نماز وتر کا سب سے زیادہ علم حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تھا۔ (۶) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعا ثم اوتر بثلاث (مسلم) (۷) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان رسول الله ﷺ کان یوتر بسبح اسم ربك الاعلی و قل یایها الکافرون و قل هو الله احد (نسائی، ترمذی، ابن ماجة، مسند احمد، حسن) ۔ اس سیاق کی حدیث کہ وتر کی تین رکعت میں تین سورتیں پڑھی جاتی تھیں تقریباً بیس صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے جس کا متبادر مفہوم یہ ہے کہ تین رکعت ایک سلام سے تھیں حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے۔ (۸) عن ابی بن کعب رضی اللہ عنہ قال کان رسول الله ﷺ یوتر بسبح اسم ربك الاعلی و قل یا ایها الکافرون و قل هو الله احد (ابوداؤد، نسائی، ابن ماجة، مسند احمد، صحیح) (۹) عن عبد الرحمن بن ابزیٰ انه صلی مع النبی ﷺ الوتر فقرأ فی الاولی بسبح اسم ربك الاعلی و فی الثانیة قل یا ایها الکافرون وفی الثالثة قل هو الله احد. (نسائی،

طحاوی، مسند احمد، مسند عبد بن حمید، صحیح) (۱۰) عن عبد الله بن قیس رضی الله عنه قال سألت عائشة رضی الله تعالی عنها بکم کان رسول الله ﷺ یوتر قالت باربع و ثلاث و ست و ثلاث و ثمان و ثلاث و عشرة و ثلاث (ابوداؤد، طحاوی، مسند احمد، حسن) (۱۱) عن عبد العزیز بن جریج قال سالت عائشة رضی الله تعالی عنها بای شئ کان یوتر رسول الله ﷺ قالت کان یقرأ فی الاولی بسبح اسم ربک الا علی و فی الثانیة بقل یا ایها الکافرون و فی الثالثة بقل هو الله احد و المعوذتین (ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجة، مسند احمد، حسن) (۱۲) عن عمرة عن عائشة رضی الله تعالی عنها ان رسول الله ﷺ کان یوتر بثلاث یقرأ فی الاولی بسبح اسم ربک الا علی و فی الثانیة قل یا ایها الکافرون و فی الثالثة قل هو الله احد (دارقطنی، طحاوی، حاکم) و قال الحاکم صحیح علی شرط الشیخین. (۱۳) عن انس رضی الله عنه مرفوعا اوتر بثلاث یسلم فی آخرهن (کنز العمال، رجاله ثقات) (۱۴) عن علی رضی الله عنه کان رسول الله ﷺ یوتر بثلاث (ترمذی). (۱۵) عن ابن عمر رضی الله عنه قال قال رسول الله ﷺ صلوة المغرب وتر صلوة النهار (نسائی کبری) (۱۶) عن ابن مسعود رضی الله عنه قال قال رسول الله ﷺ وتر اللیل ثلاث کوتر النهار صلوة المغرب (دارقطنی، بیهقی) *اس کے رفع و وقف میں اختلاف ہے۔ موقوف راجح ہے۔ یہ موقوف مرفوع حکمی ہے۔* (۱۷) عن عائشة رضی الله تعالی عنها نحوه (دارقطنی) (۱۸) عن ابی العالیة قال علمنا اصحاب رسول الله ﷺ ان الوتر مثل صلوة المغرب هذا وتر اللیل و هذا وتر النهار غیر انا نقرأ فی الثالثة (طحاوی، صحیح) (۱۹) عن المسور قال دفنا ابا بکر رضی الله عنه لیلا فقال عمر رضی الله عنه انی لم اوتر فقام و صففنا خلفه فصلی بنا ثلاث رکعات لم یسلم الا فی آخرهن. (طحاوی، صحیح. قیام اللیل لابی نصر) *یہ خلیفہ راشد رضی الله عنه کا عمل ہے اور صحابہ کی بڑی جماعت کے سامنے ہے۔* (۲۰) عن ابن مسعود رضی الله عنه قال الوتر ثلاث کوتر النهار صلوة المغرب (طحاوی، صحیح) (۲۱) عن ثابت قال صلی بی انس رضی الله عنه الوتر ثلاث رکعات لم یسلم الا فی آخرهن (طحاوی، صحیح) (۲۲) عن فقهاء المدینة السبعة سعید بن المسیب و عروة و القاسم و ابی بکر بن عبد الرحمن و خارجة بن زید و عبید الله و سلیمان بن یسار رحمهم الله تعالی ان الوتر ثلاث لا یسلم الا فی آخرهن (طحاوی، حسن) (۲۳) اثبت عمر بن عبد العزیز الوتر بالمدینة بقول الفقهاء ثلاثا لا یسلم الا فی

آخرهن (طحاوی، صحیح) (۲۴) عن الحسن البصریؒ اجمع المسلمون علی ان الوتر ثلاث لا یسلم الا فی آخرهن (ابن ابی شیبة) و کذا قال الکرخیؒ اجمع المسلمون الی آخره نحوه (عمدة القاری ص۴ ج۷ فی ابتداء ابواب الوتر) (۲۵) قال القاسم (التابعی) رأینا اناسا منذ ادرکنا یوترون بثلاث (بخاری ص۱۳۵ ج۱) (۲۶) قیل للحسن البصری ان ابن عمر رضی اللہ عنہ کان یسلم فی الرکعتین من الوتر فقال کان عمر رضی اللہ عنہ افقه منه کان ینهض فی الثالثة بالتکبیر (مستدرک حاکم) (۲۷) عن ابی ایوب رضی اللہ عنہ الوتر حق واجب فمن شاء فلیوتر بثلاث (دارقطنی، رجاله ثقات) فالحاصل ممن قال یوتر بثلاث لا یفصل بینهن عمر بن الخطاب و علی و ابن مسعود و حذیفة و ابی بن کعب و ابن عباس و انس و ابو امامة رضی اللہ عنہم و عمر بن عبد العزیزؒ و الفقهاء السبعة و اهل الکوفة و اهل المدینة (معارف ص۲۲۴ ج۴ و اوجز المسالک ص۴۳۴ ج۱ و کشف الستر عن صلوة الوتر للشیخ الانور الکشمیریؒ و نصب الرایة ص۱۱۸ ج۲)

ایک رکعت وتر کی دلیل (۱): عن ابن عمر رضی اللہ عنہ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی من اللیل مثنی مثنی و یوتر بواحدة (بخاری، مسلم، ترمذی)

جواب (۱): مطلب یہ ہے کہ ایک رکعت ماقبل متصل دوگانہ کو وتر بناتی تھی۔ اس پر قرینہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی دوسری مرفوع حدیث ہے۔ صلوة اللیل مثنی مثنی فاذا خشی احدکم لاصبح صلی رکعة واحدة توترله ما قد صلی (بخاری ص۱۳۵ ج۱، مسلم، باب صلوة اللیل) نیز مذکورہ تین رکعت والی احادیث کثیرہ بھی اس توجیہ کا قرینہ ہیں۔

دلیل (۲): عن ابن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعا الوتر رکعة من آخر اللیل (مسلم)

جواب (۱): اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ ایک رکعت سے ماقبل والی نماز وتر بنے گی۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کی دوسری سند میں یہ الفاظ ہیں قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم من صلی فلیصل مثنی مثنی فان أحس ان یصبح سجد سجدة فا وترت له ما صلی (مسلم)

دراصل مابه الوتر ایک ہی رکعت ہے۔ جب تک یہ نہ ملے تو دوگانہ وتر نہیں بن سکتا۔ اس لئے ایتار کی نسبت رکعت واحدہ کی طرف کی گئی ہے۔ صرف ایک رکعت پر اکتفاء کرنا کہیں ثابت نہیں بلکہ بعض روایات سے اس کی ممانعت ثابت ہے۔ (۱) عن ابی سعید رضی اللہ عنہ ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم نهی عن البتیراء ان یصلی الرجل واحدة یوتربها (التمهید لابن عبد البر) یہ مرسل ہے اور مرسل جمهور

کے ہاں حجت ہے۔ (۲) عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ انه قال ما اجزأت رکعة قط (موطا امام محمد. طبرانی. اسناده حسن. قاله الهیثمی فی الزوائد ص۲۴۲ ج۲ و کذا فی حاشیة نصب الرایة ص ۱۲۱ ج۲) یہ موقوف مرفوع حکمی ہے۔ کسی حدیث سے ثابت نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک رکعت وتر پر اکتفا فرمایا ہو۔ محدث ابن الصلاح فرماتے ہیں لا نعلم فی روایات الوتر مع کثرتها انه علیه الصلوة و السلام اوتر بواحدة فحسب (معارف ص۲۱۵ ج۴).

جواب (۲): ایتار بواحدة ابتداء پر محمول ہے۔ اور منسوخ ہے (لا مع الدارمی مع الحاشیة ص ۱۴۰ ج۴ و اعلاء السنن ص۳۵ ج۶)

دلیل (۳): قیل لابن عباس رضی اللہ عنہ هل لک فی امیر المؤمنین معاویة رضی اللہ عنہ ما اوتر الا بواحدة قال اصاب انه فقیه و فی روایة دعه فانه قد صحب النبی صلی اللہ علیہ وسلم (بخاری)

جواب: یہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا تفرد تھا اسی لئے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے غلام نے اس پر انکار کیا۔ (اوجز المسالک ص۴۳۵ ج۱)

باب ما جاء فی القنوت فی الوتر

مسئله: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں امام احمدؒ کی مشہور روایت میں قنوت وتر سارے سال پڑھی جائے۔ امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے ہاں صرف رمضان المبارک کے آخری نصف میں پڑھی جائے۔ دلائل آگے آ رہے ہیں۔

مسئله: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں قنوت وتر قبل رکوع ہے امام شافعیؒ کے ہاں بعد رکوع ہے۔

حنفیه کی دلیل (۱): عن ابی بن کعب رضی اللہ عنہ ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر فیقنت قبل الرکوع (نسائی، ابن ماجة، سند صحیح) اس سے دوام اور قبل رکوع دونوں مسئلے ثابت ہوئے۔ (۲) عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قنت فی الوتر قبل الرکوع (ابن ابی شیبة) (۳) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال اوتر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بثلاث فقنت فیها قبل الرکوع (حلیة ابو نعیم) (۴) عن الحسن بن علی رضی اللہ عنہ علمنی رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولهن فی الوتر اللهم اهدنی فیمن هدیت الحدیث (ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجة) اس کا ظاہری اطلاق سارے سال کو شامل ہے۔ (۵) عن الاسود کان ابن مسعود رضی اللہ عنہ لا یقنت فی شئ من الصلوات الا الوتر فانه کان

یقنت قبل الرکعة (طبرانی، طحاوی، صحیح) (۶) عن علقمة ان ابن مسعود رضی اللہ عنہ و اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کانوا یقنتون فی الوتر قبل الرکوع (ابن ابی شیبہ) (۷) عن ابراھیم النخعیؒ ان ابن مسعود رضی اللہ عنہ کان یقنت السنة کلھا فی الوتر قبل الرکوع (کتاب الآثار امام محمد، مرسل جید) (۸) عن الاسودؒ عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ انه کان یقرأ فی آخر رکعة من الوتر قل ھو اللہ احد ثم یرفع یدیه فیقنت قبل الرکعة (جزء رفع الیدین للبخاریؒ، صحیح) (۹) عن عبد الرحمن بن ابی لیلیؒ حین سئل عن القنوت قال حدثنا البراء بن عازب رضی اللہ عنہ قال سنة ما ضیة (اخرجه السراج باسناد حسن)

فریق ثانی کی دلیل (۱): عن الحسنؒ ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ جمع الناس علی ابی بن کعب رضی اللہ عنہ فکان یصلی بھم عشرین لیلة من الشھر یعنی رمضان و لا یقنت بھم الا فی النصف الثانی (ابوداؤد)

جواب (۱): یہ منقطع ہے۔ حسنؒ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا۔ (۲) قنوت نازلہ پر محمول ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ان السنة اذا انتصف رمضان ان یلعن الکفرة فی الوتر (مرقات ص ۱۷۲ ج ۳، سند صحیح او حسن) (۳) قنوت سے مراد طولِ قیام ہے۔

دلیل (۲): عن انس رضی اللہ عنہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقنت فی النصف من رمضان (کامل ابن عدی)

جواب (۱): اس کی سند میں ابو عاتکہ ضعیف ہے۔ قال البیھقی لا یصح اسنادہ (نصب الرایة ص ۱۲۶ ج ۲) (۲) طول قیام پر محمول ہے۔

دلیل (۳): عن انس رضی اللہ عنہ قال قنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد الرکوع (ابوداؤد، ابن ماجة)

جواب: قنوت نازلہ پر محمول ہے جیسا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے واضح ہے عن عاصم قال سألت انس بن مالک رضی اللہ عنہ عن القنوت فی الصلوة کان قبل الرکوع او بعدہ قال قبله انما قنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد الرکوع شھرا انه کان بعث اناسا یقال لھم القراء سبعون رجلا فاصیبوا فقنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد الرکوع شھرا (بخاری، مسلم)۔

مسئله: قنوت وتر کے الفاظ میں اختلاف ہے۔ حنفیہ و مالکیہ کے ہاں سورہ الحفد و سورہ الخلع ہیں۔ یعنی اللھم انا نستعینک و نستغفرک اھ. شافعیہ وحنبلیہ کے ہاں اللھم اھدنی فیمن ھدیت اھ

جیسے حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ کی مذکورہ مرفوع حدیث میں ہے علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولهن فی الوتر اللهم اهدنی فیمن هدیت الخ (سنن اربعة)

فریق اول کی دلیل (۱): یہ دوسورتیں منسوخ التلاوۃ ہیں صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعینؒ کی ایک جماعت کا یہ معمول بہ ہے۔ علامہ سیوطیؒ شافعیؒ نے الاتقان اور تفسیر درمنثور میں لکھا ہے کہ یہ دعا متعدد طرق سے ثابت ہے۔ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے مصاحف میں مذکور ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ، حضرت علی رضی اللہ عنہ، حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے یہ دعا پڑھنا ثابت ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے وتر میں اس کے پڑھنے کا حکم فرمایا۔ (۲) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ان عمر رضی اللہ عنہ کان یقنت بالسورتین (قیام اللیل لمحمد بن نصر. طحاوی) (۳) یہ دعاء قنوت حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے صحیح سندوں سے مروی ہے۔ (طحاوی، بیهقی، تلخیص الحبیر) (۴) خالد بن ابی عمران رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے ان جبریل علیه السلام علمه صلی اللہ علیہ وسلم اللهم انا نستعینك اه (مراسیل ابوداؤد، نصب الرایة ص۳۶ ج۲، تلخیص الحبیر ص۱۲۰ ج۱) ابن قدامہ حنبلیؒ المغنی میں اور ابن رشد مالکیؒ البدایہ میں فرماتے ہیں انهما فی مصحف ابی بن کعب رضی اللہ عنہ (معارف السنن ص۲۴۴ ج۴ و اوجز المسالك ص۳۹۹ ج۱)

باب ما جاء فی الرجل ینام عن الوتر او ینسیٰ

مسئلہ: باتفاق ائمہ اربعہؒ وتر کی قضا لازم ہے۔ آگے اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں مطلقا قضا لازم ہے خواہ نماز صبح سے قبل ہو یا بعد امام شافعیؒ کا اظہر قول بھی یہی ہے، شافعیہ کا فتویٰ بھی اسی پر ہے۔ ائمہ ثلثہؒ کے ہاں نماز فجر سے قبل لازم ہے بعد میں قضا نہیں ہے۔

حنفیہ کی دلیل (۱): حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نام عن الوتر او نسیه فلیصل اذا ذکر و اذا استیقظ (ترمذی، ابوداؤد، دارقطنی، مستدرك حاکم) ترمذی کی سند تو ضعیف ہے مگر ابوداؤد، دارقطنی کی قوی ہے۔ حاکم اور عراقی نے صحیح کہا ہے۔ (۲) عن زید بن اسلم مرسلا. ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من نام عن وتره فلیصل اذا اصبح (ترمذی) (۳) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعا من فاته الوتر من اللیل فلیقضه من الغد (دارقطنی) (۴) اس مضمون کی مرفوع حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مستدرک حاکم وطبرانی کبیر میں بھی ہے۔ (۵)

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مرفوع حدیث مسند احمد میں سند حسن۔ (۶) حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث مستدرک حاکم وبیہقی میں وصححہ الحاکم۔ اس موضوع پر اور احادیث صحیحہ بھی ہیں۔

ائمہ ثلثہؒ کی دلیل (۱): عن ابی سعید رضی اللہ عنہ مرفوعا من ادرکه الصبح و لم یوتر فلا وتر له (صحیح ابن خزیمة)

جواب: مذکورہ احادیث کے قرینہ سے اس کا مطلب ہے فلا وتر له اداءً.

دلیل (۲): عن ابی سعید رضی اللہ عنہ مرفوعا لا وتر بعد صلوة الصبح (قیام اللیل لمحمد بن نصر و اشار الیه الترمذی)

جواب (۱): اس کی سند میں ابو ہارون ضعیف ہے۔ دارقطنی کہتے ہیں یہ متلون مزاج خارجی و شیعہ تھا۔ شعبہ نے اس کی تضعیف کی ہے۔ اور جوز جانی نے تکذیب کی ہے۔ (۲) مذکورہ احادیث کے قرینہ سے یہ مؤول ہے ای لا وتر بعد صلوة الصبح اداءً (معارف ص ۲۵۴ ج ۴).

باب ما جاء فی الوتر علی الراحلة

مسئله: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں بدوں عذر راحلہ پر وتر جائز نہیں۔ ائمہ ثلثہ کے ہاں جائز ہیں۔

امام ابو حنیفه کی دلیل (۱): عن ابن عمر رضی اللہ عنہ انه کان یصلی علی راحلته و الوتر بالارض و یزعم ان رسول الله کان یفعل ذلک (طحاوی، سند صحیح) (۲) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ موقوفا نحوه (مسند احمد) (۳) اس پر اجماع ہے کہ واجب نماز بلا عذر دابہ پر جائز نہیں اور صحیح احادیث سے وتر کا وجوب ثابت ہو چکا ہے۔

جمہورؒ کی دلیل: عن ابن عمر رضی اللہ عنہ رأیت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یوتر علی راحلته (صحاح ستہ)

جواب (۱): طحاویؒ فرماتے ہیں وجوب وتر سے قبل پر محمول ہے۔ (۲) ابن الھمامؒ فرماتے ہیں حالت عذر پر محمول ہے۔ (۲) خصوصیت پر محمول ہے۔ (۳) وتر سے مراد صلوۃ اللیل ہے (معارف ص ۲۶۳ ج ۴، لامع الدراری ص ۱۴۹ ج ۴)

باب ما جاء فی صفة الصلوة علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم

قوله تعالی. یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما

حافظ ابن حجر نے فتح الباری ص۱۶۴ ج۱۱ میں دس مذاہب نقل کئے ہیں۔ راجح یہ ہے کہ ساری عمر میں ایک مرتبہ درود شریف پڑھنا فرض عین ہے۔ **لقوله تعالیٰ یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما.** یہ دلیل قطعی الثبوت وقطعی الدلالت ہے۔ پھر جب آپ ﷺ کا اسم مبارک ذکر کیا جائے تو ایک بار واجب ہے۔ تکرار ذکر کے ساتھ تکرار صلوٰۃ، طحاویؒ، ابن الہمامؒ و دیگر اکابر کے ہاں واجب ہے۔ امام کرخیؒ و دیگر اکابر کے ہاں مستحب ہے۔

وجوب کی دلیل: احادیث وعید ہیں جن میں ابعاد، شقاوت، بخل وغیرہ کے الفاظ آئے ہیں کہ جو شخص آپ کے ذکر مبارک پر درود شریف نہ پڑھے تو وہ رحمت سے محروم ہے۔ بخیل ہے۔ سنگدل ہے وغیرہ۔

عدم وجوب کی دلیل: صحابہ کرام رضی اللہ عنہم وتابعین عظامؒ سے تکرار ثابت نہیں۔ نیز اس صورت میں کسی دوسری عبادت کے لئے فراغت حاصل نہ ہوگی۔ اور حرج و مشقت پیش آئے گی جو شرعاً مدفوع ہے۔ **و ما جعل علیکم فی الدین من حرج** (حج)

احادیث وعید کی توجیه (۱): ان سے مقصود تاکید میں مبالغہ ہے۔ (۲) یہ وعید ترک صلوۃ کی عادت پر محمول ہے۔ (معارف ص۲۹۲ ج۴، فتح الملهم ص۴۴ ج۲، اوجز ص۱۶۲ ج۲)

مسئله: امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں آخری تشہد میں درود شریف پڑھنا سنت ہے۔ امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں فرض ہے۔ امام احمدؒ کا ایک قول بھی یہی ہے۔

فریق اول کی دلیل (۱): **عن ابن مسعود** رضی اللہ عنہ **ان رسول الله** ﷺ **علمه التشهد فی الصلوة ...... اذا قلت هذا او قضیت هذا فقد قضیت صلوتك ان شئت ان تقوم فقم و ان شئت ان تقعد فاقعد** (ابوداؤد) حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے یہ موقوف بھی مروی ہے جو مرفوع حکمی ہے۔ (۲) **عن عبد الله بن عمرو بن العاص** رضی اللہ عنہ **ان رسول الله** ﷺ **قال اذا رفع المصلی راسه من آخر صلوته و قضی تشهده ثم احدث فقد تمت صلوته** (دارقطنی، طحاوی، باسانید

مختلفة) (۳) حدیث مسیء الصلوۃ جس میں فرائض نماز کی تعلیم دی گئی ہے وہ درود شریف کے ذکر سے خالی ہے (ابوداؤد، ترمذی، نسائی) (۴) حضرت عمر رضی اللہ عنہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے الصلوة على النبی ﷺ سنة فی الصلوة (البدائع) (۵) وہ تشہدات جو حضرات صحابہ کرام: ابن مسعود ابن عباس، ابو ہریرہ، جابر، ابوسعید، ابوموسیٰ، ابن الزبیر رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں وہ سب درود شریف کے ذکر سے خالی ہیں۔

فریق ثانی کی دلیل (۱): عن فضالة بن عبيد رضی اللہ عنہ قال سمع رسول الله ﷺ رجلا يدعو فی صلوته لم يمجد الله و لم يصل على النبی ﷺ فقال رسول الله ﷺ عجل هذا ثم دعاه فقال له او لغيره اذا صلى احدكم فليبدأ بتمجيد الله عزوجل و الثناء عليه ثم ليصل على النبی ﷺ ثم ليدع (ابوداؤد، ترمذی، نسائی، و قال الترمذی صحيح)

جواب: یہ سنیت پر محمول ہے اگر فرض ہوتا تو اعادہ کا حکم فرماتے جیسے مسیء الصلوۃ کو اعادہ کا حکم فرمایا تھا (معارف. اوجز)

دلیل (۲): عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ قال رجل يا رسول الله كيف نصلی عليك اذا نحن صلينا عليك فی صلوتنا ...... قال اذا صليتم على فقولوا اللهم صل على محمد اه (ابن خزيمة، ابن حبان، حاكم)

جواب: مقصود صلوٰۃ کی کیفیت بتلانا ہے نہ کہ حکم جیسے حدیث میں ہے اذا قام احدكم الليل فليفتتح الصلوة بركعتين خفيفتين. (فتح الملهم ص ۴۵ ج ۲ عن نيل الاوطار)

دلیل (۳): عن سهل بن سعد رضی اللہ عنہ مرفوعا لا صلوة لمن يصل على النبی ﷺ (ابن ماجه، حاكم، دارقطنی، طبرانی)

جواب (۱): اس کی سند میں عبد المہیمن ضعیف ہے قال الدارقطنی ليس بالقوی. قال ابن حبان لا يحتج به. قال الزيلعی فحديث ضعفه اهل الحديث كلهم (نصب الراية ص ۴۲۶ ج ۱)

جواب (۲): نفی کمال پر محمول ہے جیسے لا صلوة لجار المسجد الا فی المسجد میں ہے نیز اور ضعیف احادیث بھی پیش کی جاتی ہیں۔ جن کا ضعف نصب الرایۃ میں ملاحظہ ہو، قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار میں اس مسئلہ کو تفصیل سے بیان کیا اور عدم فرضیت کو دلائل سے ثابت کیا ہے۔ (معارف ص ۲۹۱ ج ۴، فتح الملهم ص ۴۵ ج ۲، اوجز المسالک ص ۱۶۴ ج ۲)

ابواب الجمعة

قوله تعالیٰ. یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلوة من یوم الجمعة الآیة

باب فی الساعة التی ترجی فی یوم الجمعة

مسئله: ساعت اجابت میں تقریباً پچاس قول ہیں۔ (مرقات) فتح الباری وعمدہ القاری میں چوالیس قول نقل کئے ہیں۔ ان میں سے دوقول مشہور اور راجح ہیں۔ (۱) امام ابو حنیفہؒ امام احمدؒ کے ہاں نماز عصر کے بعد غروب شمس تک ہے اسحاق بن راہویہؒ اور بعض شافعیہ و مالکیہ کا قول بھی یہی ہے۔ (۲) اکثر شافعیہ کے ہاں خطبہ جمعہ کے لئے منبر پر امام صاحب کے جلوس سے اختتام نماز تک ہے۔

قول اول کی دلیل (۱): حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث باب میں ہے **قال عبد الله بن سلام رضی اللہ عنہ هی بعد العصر الی ان تغرب الشمس** (ترمذی و قال صحیح) (۲) حضرت ابوسلمہؒ فرماتے ہیں صحابہ کرامؓ نے اس پر مذاکرہ کیا **فتفرقوا و لم یختلفوا انها آخر ساعة من یوم الجمعة** (سنن سعید بن منصور، باسناد صحیح)

امام احمدؒ فرماتے ہیں **اکثر الاحادیث علی انها بعد صلوة العصر** (ترمذی) ابن عبد البر مالکیؒ فرماتے ہیں **انه اثبت شئ فی الباب** (معارف)

قول ثانی کی دلیل: حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے **سمعت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یقول هی مابین ان یجلس الامام الی ان تقضی الصلوة** (مسلم، ابوداؤد)

جواب: یہ حدیث اگرچہ مسلم میں بھی ہے مگر محققین کے ہاں یہ منقطع اور مضطرب ہے اس کی سند میں ہے **مخرمة بن بکیر عن ابیه** ۔ جب کہ مخرمہ کو اپنے باپ بکیر سے سماع حاصل نہیں ہے۔ اکثر راوی ابو اسحاق، احدب، معاویہ وغیرھم اس کو ابوبردہ کا قول روایت کرتے ہیں۔ دارقطنی فرماتے ہیں **الموقوف هو الصواب.** یہ حدیث بھی مسلم کی ان روایات میں سے ہے جس پر دارقطنی نے استدراک کیا ہے۔ محدث عراقی فرماتے ہیں **لا شك ان الاحادیث الواردة فی کونها بعد العصر ارجح لکثرتها و اتصالها بالسماع والاعتضاد بکونه قول اکثر الصحابة رضی اللہ عنہم.**

بعض محدثین نے توفیق دی ہے کہ ساعت اجابت ان دونوں وقتوں میں منحصر ہے۔ ابن القیم، شاہ ولی اللہ، علامہ انور شاہ کا یہی مختار ہے بعض اکابر دیوبند کا یہی معمول تھا۔ (معارف ص۳۰۸ ج۴، فتح

الملهم ص۳۹۳ ج۲، اوجز المسالک ص۳۵۵ ج۱، بذل ص۱۶۱ ج۲)

باب ما جاء فی الاغتسال فی یوم الجمعة

مسئلہ: ائمہ اربعہؒ کے ہاں جمعہ کے دن غسل سنت ہے۔ اہل ظاہر کے ہاں واجب ہے۔ امام مالکؒ و امام احمدؒ کا ایک قول بھی یہی ہے۔

جمہور کی دلیل (۱): حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **من توضأ یوم الجمعة فبھا و نعمت و من اغتسل فھو افضل (ترمذی، ابوداؤد، نسائی، مسند احمد) و قال الترمذی حسن.** یہ حدیث سات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ (۱) سمرہ رضی اللہ عنہ (۲) انس رضی اللہ عنہ، (۳) ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ، (۴) ابوہریرہ رضی اللہ عنہ، (۵) جابر رضی اللہ عنہ، (۶) عبد الرحمن بن سمرۃ رضی اللہ عنہ (۷) ابن عباس رضی اللہ عنہ (اوجز ص۳۲۶ ج۱ عن العینیؒ)

دلیل (۲): حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **من توضا فاحسن الوضوء ثم اتی الجمعة فدنا و استمع و انصت غفرله (مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی)** اس میں غسل کا ذکر نہیں ہے۔

دلیل (۳): حضرت عمر رضی اللہ عنہ جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ دیر سے تشریف لائے اور غسل بھی نہیں کیا تھا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ''**الوضوء ایضا و قد علمت ان رسول الله ﷺ امر بالغسل یوم الجمعة** (بخاری، مسلم، ترمذی و دیگر) اگر غسل واجب ہوتا تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ترک نہ فرماتے نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ ان کو غسل کے لئے واپس کرتے پھر یہ سب کچھ صحابہ رضی اللہ عنہم کی جماعت کے سامنے ہوا تو گویا اس پر اجماع ہوا۔

دلیل (٤): حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مرفوع حدیث ہے **لو انکم تطھرتم لیومکم ھذا (بخاری، مسلم)**

دلیل (٥): **سئل ابن عباس** رضی اللہ عنہ **اتری غسل یوم الجمعة واجبا قال لا و لکنه اطھر و خیر و ساخبرکم کیف بدء الغسل کان الناس مجھودین یلبسون الصوف و یعملون علی ظھورھم و کان مسجدھم ضیقا مقارب السقف انما ھو عریش فخرج رسول الله ﷺ فی یوم حار و عرق الناس فی ذلك الصوف حتی ثارت منھم ریاح اذٰی بذالك بعضھم**

بعضا فلما وجد رسول الله ﷺ تلك الرياح قال يا ايها الناس اذا كان هذا اليوم فاغتسلوا ...... ثم جاء الله تعالىٰ ذكره بالخير و لبسوا غير الصوف و كفوا العمل و وسع مسجدهم اھ. (ابوداؤد، طحاوی، بیهقی، حاکم، سند حسن)

اس سے واضح ہوا کہ ابتداء میں وجوب غسل کا حکم تھا جو بعد میں منسوخ ہوا۔ یا یوں کہو کہ یہ انتهاء الحکم بانتہاء العلت کے قبیل سے ہے۔ (فتح الملهم)

وجوب غسل کی دلیل (۱): وہ احادیث ہیں جن میں غسل جمعہ کا حکم صیغہ امر سے ہے جیسے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **من یاتی الجمعة فلیغتسل** (صحاح ستة) یہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سمیت پچیس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **غسل یوم الجمعة واجب علی کل محتلم** (شیخان. ابوداؤد) حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **علی کل رجل مسلم غسل یوم و هو یوم الجمعة** (نسائی) حضرت براء رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **حقا علی المسلمین ان یغتسلوا یوم الجمعة** (مسند احمد، ابن ابی شیبة)

جواب (۱): گذر چکا ہے کہ مذکورہ احادیث کے قرینہ سے یہ منسوخ ہے۔ یا انتہاء الحکم بانتہاء العلت کے قبیل سے ہے۔ نسخ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ و حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا امر بالغسل کی راوی ہیں جب کہ ان کا اپنا فتویٰ عدم وجوب کا ہے۔ **کما بسطه الطحاوی.**

جواب (۲): یہ احادیث تاکد پر محمول ہیں۔ (معارف ص۳۲۲ ج۴، اوجز المسالک ص۳۲۶ ج۱، فتح الملهم ص۳۸۵ ج۲، بذل المجهود ص۲۰۸ ج۱، فتح الباری ص۳۰۰ ج۲)

مسئله: امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ امام مالکؒ امام ابو یوسفؒ کے ہاں غسل جمعہ نماز جمعہ کے لئے ہے۔ امام محمدؒ و بعض سلفؒ کے ہاں یوم جمعہ کے لئے ہے۔ ثمرہ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ جس شخص پر نماز جمعہ فرض نہیں ہے جمہور کے ہاں اس کے لئے غسل کا حکم بھی نہیں ہے۔ دوسرے فریق کے ہاں اس کے لئے بھی یہ حکم ہے۔ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریاؒ فرماتے ہیں۔ احادیث اور اقوال ائمہؒ سے تین غسل ثابت ہوتے ہیں۔ (۱) ہر ہفتہ میں ایک غسل صفائی کے لئے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **حق الله علی کل مسلم ان یغتسل فی کل سبعة ایام** (بخاری، مسلم و آخرون) حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **علی کل رجل مسلم فی کل سبعة ایام غسل**

یوم و هو یوم الجمعة (نسائی) یہ غسل ہر مسلمان مرد وعورت کو شامل ہے۔ (۲) یوم جمعہ کا غسل۔ حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے من اغتسل یوم الجمعة کان فی طهارة الی الجمعة الاخری (ابن خزیمة و ابن حبان، حاکم و قال صحیح علی شرط الشیخین) حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے غسل یوم الجمعة و اجب علی کل محتلم (شیخان و آخرون) اس مضمون کی روایات کثرت سے مروی ہیں۔ (السعایة) نماز جمعہ کے بعد جمعہ کے روز غسل کرنے سے یہ فضیلت حاصل ہو جائے گی غسل نماز کی فضیلت حاصل نہ ہوگی۔ (۳) نماز جمعہ کا غسل جس کے وجوب وسنیت میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے وہ بھی بہ کثرت احادیث سے ثابت ہے، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے من اتی الجمعة فلیغتسل (صحاح ستة) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مرفوع حدیث ہے من اتی الجمعة فلیغتسل (مسند بزار) جو شخص جمعہ کے دن نماز جمعہ کے متصل غسل کرے اور تینوں غسلوں کی نیت کرے تو اسے سب غسلوں کا ثواب ملے گا (اوجز المسالك ص۳۳۱ ج۱)

مسئله: جمہور کے ہاں فجر کے بعد غسل کرنے سے غسل جمعہ کی فضیلت حاصل ہو جائے گی۔ بہتر ہے کہ نماز جمعہ کے لئے جانے کے وقت غسل کرے۔ امام مالکؒ کے ہاں نماز جمعہ کے متصل غسل معتبر ہے اس سے قبل کا اعتبار نہیں ہے۔

جمهور كى دليل (۱): عن عبد الرحمن بن ابزیٰ رضی اللہ عنہ انه کان یغتسل یوم الجمعة ثم یحدث فیتوضأ و لا یعید الغسل (ابن ابی شیبة) (۲) عن طاؤس قال لابن عباس رضی اللہ عنہ زعموا ان رسول اللہ ﷺ قال اغتسلوا یوم الجمعة و اغسلوا رؤسکم الا ان تکونوا جنبا (ابن حبان) ابن حبانؒ فرماتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ غسل جنابت غسل جمعہ کے لئے کافی ہے۔ (۳) غسل سے مقصد رائحہ کریحہ کا ازالہ ہے تاکہ نمازیوں کو تکلیف نہ ہو وہ مقصد شروع دن کے غسل سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ لہذا وہ کافی ہونا چاہئے۔

امام مالك كى دليل: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے اذا جاء احدکم الجمعة فلیغتسل (صحاح ستة)

جواب: مذکورہ دلائل کے قرینہ سے یہ استحباب پر محمول ہے۔ (اوجز المسالك ص۳۳۴ ج۱، فتح الباری ص۲۹۶ ج۲)

باب ما جاء کم یؤتی الی الجمعة

اس میں متعدد قول ہیں۔ (۱) غلوہ۔ (۲) میل۔ (۳) میلان۔ (۴) ثلاثۃ امیال۔ (۵) فرسخ۔ (۶) فرسخان۔ (۷) ثلاثۃ فراسخ۔ (۸) سماع الاذان۔ (۹) سماع الصوت۔ (۱۰) امکنه المبیت الی اهله و قد روی عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ مرفوعا الجمعة علی من آواه اللیل الی اهله رواه الترمذی و ضعفه و اختاره کثیر من المشائخ (۱۱) و روی عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ مرفوعا الجمعة علی من سمع النداء (ابوداؤد، دارقطنی) و تکلم علیه ابو داؤد و انما رواه جماعة موقوفا علی عبد الله بن عمرو رضی اللہ عنہ و انما اسنده قبیصة. و هو مذهب الجمهور من الائمة الاربعة رضی اللہ عنہ و غیرهم و محله کما صرح به الامام الشافعیؒ ما اذا کان المنادی صیتا و الاصوات هادئة و الرجل سمیعا اه. (معارف السنن ص۳۴۵ ج۴، تقریر الشیخ الهندؒ ص۱۸، بذل المجهود ص۱۶۵ ج۲)

باب ما جاء فی وقت الجمعة

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ امام شافعیؒ کے ہاں نماز جمعہ زوال سے پہلے جائز نہیں۔ امام احمدؒ کے ہاں جائز ہے۔ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعینؒ عدم جواز کے قائل ہیں بلکہ ابن عبد البر وغیرہ نے تو عدم جواز پر اجماع نقل کیا ہے۔

جمہور کی دلیل (۱): عن انس رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی الجمعة حین تمیل الشمس (بخاری، ابوداؤد، ترمذی) اس سے بظاہر دوام ثابت ہوتا ہے۔ (۲) عن سلمة بن الاکوع رضی اللہ عنہ کنا نجمع مع رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم اذا زالت الشمس (مسلم) اس سے دوام اور اجماع ثابت ہوتا ہے۔ (۳) عن جابر رضی اللہ عنہ کان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم اذا زالت الشمس صلی الجمعة (طبرانی اوسط، حسن) (۴) عن سعد القرظ رضی اللہ عنہ انه یؤذن یوم الجمعة علی عهد رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان الفیٔ مثل الشراک (ابن ماجة) (۵) عن بلال رضی اللہ عنہ انه یؤذن لرسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یوم الجمعة اذا کان الفیٔ قدر الشراک (طبرانی کبیر) (۶) و کذلک الآثار الموقوفة القویة عن ابی بکر و عمر و علی رضی اللہ عنہم تدل علیه رواها ابن ابی شیبة و اشار الیها البخاریؒ فی صحیحه.

امام احمدؒ کی دلیل (۱): عن انس رضی اللہ عنہ کنا نبکر بالجمعة و نقیل بعد الجمعة (بخاری)

دلیل (۲): عن سهل بن سعد رضی اللہ عنہ ما کنا نقیل و لا نتغدی الا بعد الجمعة (صحاح ستة)
قیلولہ و غدا کا محل قبل الزوال ہے لہٰذا نماز جمعہ قبل زوال ہوئی۔

جواب: نوویؒ و دیگر محدثین فرماتے ہیں مذکورہ احادیث کے قرینہ سے ان روایات کا مطلب یہ ہے کہ جمعہ کے روز قیلولہ اور غدا کو موخر کر دیا جاتا اور تعجیل نماز میں مبالغہ کیا جاتا تھا۔ یہ مطلب نہیں کہ نماز زوال سے قبل پڑھی جاتی۔

دلیل (۳): عن عبد الله بن سِیدان قال شهدت الجمعة مع ابی بکر رضی اللہ عنہ فکانت صلوته و خطبته قبل نصف النهار و شهدتها مع عمر رضی اللہ عنہ فکانت صلوته و خطبته الی ان اقول قد انتصف النهار (ابن ابی شیبة)

جواب: ابن حجرؒ فرماتے ہیں عبد اللہ بن سیدان غیر معروف العدالت ہے۔ ابن عدی فرماتے ہیں **شبه المجهول**، نووی فرماتے ہیں **اتفقوا علی ضعفه**، امام بخاری فرماتے ہیں **لا یتابع علی حدیثه بل عارضه ما هو اقوی منه. عن سعید بن غفلة انه صلی مع ابی بکر رضی اللہ عنہ و عمر رضی اللہ عنہ حین زالت الشمس** (ابن ابی شیبة، سند قوی)

جواب (۲): علامہ انور شاہؒ فرماتے ہیں قبل نصف النہار سے مراد ہے **قبلِ ظهور نصف النهار ظهورا بینا.**

دلیل (٤): و فی روایة مرفوعة ان هذا یوم جعله الله عیدا (ل)**للمسلمین.** لہٰذا عید کے وقت جمعہ جائز ہونا چاہئے۔

جواب: ابن حجرؒ فرماتے ہیں عید کہنے سے تمام احکام عید مراد نہیں ہیں ورنہ روزہ رکھنا بھی ناجائز ہونا چاہئے بلکہ اظہار مسرت وغیرہ مراد ہے۔

دلیل (٥): عن سلمة بن الاکوعؓ قال کنا نصلی مع رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم الجمعة ثم ننصرف

(ل) ابو داؤد باب اذا وافق یوم الجمعة یوم عید .... کی متعدد مرفوع روایات میں یوم الجمعہ پر عید کا لفظ بولا گیا ہے۔ بخاری کتاب الاضاحی و موطا مالک کی روایت میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے عید الاضحیٰ کے خطبہ میں فرمایا قد اجتمع لکم فی یومکم هذا عیدان اھ

و لیس للحیطان فئ (ابو داؤد)

جواب: بخاری ومسلم کی ایک روایت میں ہے مانجد للحیطان فیئا نستظل به. لہذا مطلق فئی کی نفی مرادنہیں بلکہ قابل سایہ فئی کی نفی مقصود ہے۔

دلیل (٦): روی ان ابن مسعود رضی اللہ عنہ صلی الجمعة ضحی و ان معاویةؓ صلی الجمعة ضحی (رواهما ابن ابی شیبة)

جواب: ان هذا الاثران ضعیفان (عمدة القاری و فتح الباری) (عمدة القاری ص۲۰۰ ج۲، فتح الباری ص۳۳۱ ج۲، فتح الملهم ص۴۰۲ ج۲، آثار السنن ص۲۴۲، نصب الرایة ص۱۹۵ ج۲)

باب فی الرکعتین اذا جاء الرجل و الامام یخطب

مسئله: اما ابو حنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں خطبہ جمعہ کے دوران آنے والا تحیۃ المسجد نہ پڑھے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں تحیۃ المسجد پڑھ لے۔

منع کی دلیل (۱): عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ مرفوعا اذا قلت لصاحبك یوم الجمعة و الامام یخطب انصت فقد لغوت (صحاح ستة) امام طحاوی فرماتے ہیں خطبہ کے وقت انصات کی مرفوع حدیث متواتر ہے جو حضرت سلمان رضی اللہ عنہ، حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ، حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ، حضرت اوس بن اوس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ جب امر بالمعروف بوقت خطبہ ممنوع ہے حالانکہ وہ واجب ہے تو تحیۃ المسجد مستحب بطریق اولیٰ ممنوع ہونا چاہئے۔ (۲) عن سلمان رضی اللہ عنہ مرفوعا ثم ینصت اذا تکلم الامام (بخاری) اس سے معلوم ہوا کہ خطبہ کے وقت سامع کا وظیفہ انصات ہے۔ (۳) عن نبیشة الهذلی رضی اللہ عنہ مرفوعا ان المسلم اذا اغتسل یوم الجمعة ثم اقبل الی المسجد لا یوذی احدا فان لم یجد الامام خرج صلی ما بداله و ان وجد الامام قد خرج جلس فاستمع و انصت حتی یقضی الامام جمعته (مسند احمد ص۷۵ ج۵) قال الهیثمیؒ رجاله رجال الصحیح خلا شیخ احمد (ای علی بن اسحاق) و هو ثقة.

یہ حدیث خطبہ کے وقت تحیۃ المسجد کی نفی پر صریح دلیل ہے۔ (۴) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعا اذا دخل احدکم المسجد و الامام علی المنبر فلا صلوة و لا کلام حتی یفرغ الامام (طبرانی کبیر. سند ضعیف) (۵) یہ حدیث گذر چکی ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ مسجد میں تشریف لائے

جب کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے تو آپ نے ان کو نہ تحیۃ المسجد کا حکم فرمایا اور نہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے پڑھنا ثابت ہے (بخاری، مسلم) (۶) عن انس رضی اللہ عنہ ان رجلا دخل یوم الجمعة و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخطب فقال یا رسول اللہ هلکت الاموال الحدیث (بخاری باب الاستسقاء) و لم یامره بالتحیة. (۷) عن عبد اللہ بن بسر رضی اللہ عنہ مرفوعا جاء رجل یتخطی رقاب الناس یوم الجمعة و النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخطب فقال له النبی صلی اللہ علیہ وسلم اجلس (ابوداؤد، نسائی) و لم یامره بالرکعتین بل امره بالجلوس. اس مضمون کی مرفوع حدیث حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے ابن ماجہ وطحاوی میں بھی مروی ہے۔ (۸) عن جابر رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما استوی علی المنبر قال اجلسوا فسمع ذلک ابن مسعود رضی اللہ عنہ فجلس علی باب المسجد فرآه صلی اللہ علیہ وسلم فقال تعالٰ اه. (ابوداؤد) و لم یامره بالتحیة. (۹) عن انس رضی اللہ عنہ ان رجلا دخل و النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخطب یوم الجمعة فقال متی الساعة ...... فقال ما اعدت لها قال حب اللہ و رسوله قال انک مع من احببت (مسند احمد، نسائی، ابن خزیمة) و لم یامره بالتحیة. (۱۰) عن ثعلبة رضی اللہ عنہ قال ادرکت عمر رضی اللہ عنہ و عثمان رضی اللہ عنہ و کان الامام اذا خرج ترکنا الصلوة (ابن ابی شیبة) جمع کا صیغہ اجماع پر دال ہے۔ (۱۱) عن عقبة انه قال الصلوة و الامام علی المنبر معصیة (طحاوی) اس کی سند میں ابن لہیعۃ متکلم فیہ ہے مگر امام احمدؒ نے اس کی توثیق کی ہے۔ (۱۲) عن ثعلبة رضی اللہ عنہ ان جلوس الامام علی المنبر یقطع الصلوة (طحاوی، سند صحیح، بیهقی) (۱۳) ان عبد اللہ بن صفوان رضی اللہ عنہ دخل المسجد یوم الجمعة و عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ یخطب ...... ثم جلس و لم یرکع (طحاوی بسند صحیح) (۱۴) عن عطاءؒ قال کان ابن عمر رضی اللہ عنہ و ابن عباس رضی اللہ عنہ یکرهان الکلام و الصلوة اذا خرج الامام یوم الجمعة (طحاوی) (۱۵) ان علیا و ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم کانوا یکرهون الصلوة و الکلام بعد خروج الامام (ابن ابی شیبة. نصب الرایة ص ۲۰۲ ج ۲) (۱۶) عن السائب بن یزیدؒ قال کنا نصلی فی زمن عمر رضی اللہ عنہ یوم الجمعة فاذا خرج عمر رضی اللہ عنہ و جلس علی المنبر قطعنا الصلوة (مسند اسحاق بن راهویه) قال ابن حجر فی الدرایة اسناده جید. (۱۷) قال الزهریؒ خروجه (الامام) یقطع الصلوة و کلامه یقطع الکلام (موطا مالک) ابن عبد البر مالکیؒ فرماتے ہیں زہری کا یہ قول ان کی رائے نہیں بلکہ سنت ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں یہ مستفیض عمل تھا۔ (معارف ص ۳۸۵ ج ۴) (۱۸) زہری کے علاوہ شعبی،

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں یہ مستفیض عمل تھا۔ (معارف ص۳۸۵ج۴) (۱۸) زہری کے علاوہ شعبی، علقمہ، ابو قلابہ، مجاہد، عروہ، ابن المسیب، کے آثار قویہ بھی منع پر دال ہیں۔ (ابن ابی شیبة، طحاوی) ابن حجرؒ فتح الباری ص۳۴۰ ج۲ میں لکھتے ہیں مالکیہ نے اہل مدینہ کے عمل پر اعتماد کیا ہے کہ امام مالکؒ کے زمانہ تک تمام سلف و خلف کے ہاں خطبہ جمعہ کے وقت نفل ممنوع تھے۔

جواز کی دلیل (۱): عن جابر رضی اللہ عنہ قال بينما النبی صلی اللہ علیہ وسلم يخطب يوم الجمعة اذجاء رجل فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اصليت قال لا قال فقم فاركع (صحاح ستة) مسلم وغیرہ کی روایت میں ہے کہ یہ حضرت سُلَیک غطفانی رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے۔

جواب (۱): یہ آپ کی خصوصیت ہے آپ خستہ حال تھے آپ کے لئے مالی تعاون کرانا مقصود تھا۔ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے و الرجل فی هيئة بذة ...... و حض الناس على الصدقة (ارباب السنن) مسند احمد کی روایت میں ہے فامرته ان يصلی ركعتين و انا ارجو ان يغطن له رجل فيتصدق عليه.

جواب (۲): یہ واقعہ خطبہ شروع کرنے سے قبل پر محمول ہے۔ امام نسائی نے اس پر یہ باب قائم کیا ہے۔ باب الصلوة قبل الخطبة (سنن کبری للنسائی) دارقطنی کی قوی روایت میں ہے و امسك عن الخطبة حتى فرغ من صلوته. مسلم کی ایک روایت میں ہے و النبی قاعد على المنبر اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ابھی منبر پر تشریف فرما تھے خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا لہٰذا حدیث يخطب بمعنی يريد ان يخطب یا بمعنی يكاد ان يخطب ہے۔ (فتح الملهم ص۴۱۷ ج۲، و معارف ص۳۷۰ ج۴)

جواب (۳): مذکورہ احادیث کے قرینہ سے منسوخ ہے۔ (۴) محرم راجح ہے۔

دلیل (۲): حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مرفوع قولی حدیث ہے قال صلی اللہ علیہ وسلم اذا جاء احدكم و الامام يخطب فليركع ركعتين (مسلم. ابوداؤد) بخاری نے بھی اس مضمون کی قولی حدیث غیر متعلق باب میں روایت کی ہے۔ "باب ما جاء فی التطوع مثنى مثنى"۔

جواب (۱): مذکورہ احادیث سے منسوخ ہے۔ نسخ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ لوگوں نے کپڑے جمع کئے جیسے حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے فالقى الناس ثيابهم حالانكہ بالاتفاق خطبہ کے دوران یہ افعال منع ہیں۔

جواب (۲): محرم راجح ہے۔

جواب (۳): مؤول ہے یخطب بمعنی یرید ان یخطب ، او یکاد ان یخطب.

جواب (٤): دارقطنی نے ''کتاب التتبع علی الصحیحین'' میں بخاری و مسلم کی ایک سو احادیث پر نقد کیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ زیر بحث حدیث بھی ہے۔ باقی احادیث کی سندوں پر جرح کی ہے اور اس حدیث کے متن کو معلول قرار دیا ہے۔ کہ یہ دراصل فعلی حدیث ہے۔ ابن جریج، ابن عیینہ، حماد، ایوب، ورقاء، حبیب یہ سب عمرو بن دینار سے اس کو فعلی روایت کرتے ہیں صرف شعبہ اس کو قولی روایت کرتا ہے تو یہ وہم شعبہ ہے اور روایت بالمعنی ہے صحیح حدیث فعلی حکایت ہے جس کا جواب گذر چکا ہے۔ علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں۔ غالبًا اسی وجہ سے امام بخاریؒ نے یہ حدیث متعلقہ باب میں ذکر نہیں کی۔ امام بخاری کا معمول ہے کہ جس حدیث سے استدلال میں ان کو تردد ہو تو وہ اسے غیر متعلق باب میں ذکر کرتے ہیں جیسے احرام کے وقت اشتراط التحلل کے بارے میں حضرت ضباعہؓ کی حدیث کتاب الحج میں نہیں لائے بلکہ کتاب النکاح میں لائے ہیں۔ کیونکہ عدم اشتراط کے مسئلہ میں وہ ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں۔ (معارف ص۳۶۸ ج۴، فتح الملهم ص۴۱۷ ج۲، عمدة القاری ص۲۳۱ ج۶، فتح الباری ص۳۳۶ ج۲)

باب كراهية الكلام و الامام يخطب

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں خطبہ جمعہ کے وقت کلام کرنا ناجائز ہے۔ امام احمدؒ کا مسلک بھی تقریباً یہی ہے امام شافعیؒ کا قدیم قول بھی یہی ہے۔ امام شافعیؒ کا جدید قول جواز کا ہے۔

جمہور کی دلیل: انصات عند الخطبۃ کی متواتر احادیث و آثار ہیں جو گذشتہ باب کے تحت بالتفصیل ذکر ہو چکے ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت سلیک الغطفانی رضی اللہ عنہ کا واقعہ وغیرہ ہے جو گذشتہ بحث میں مذکور ہے۔

جوابات: مذکوہ بالا ہیں کہ (۱) منسوخ ہے۔ (۲) محرم راجح ہے۔ (۳) خصوصیت پر محمول ہے۔ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعینؒ کا مسلک جمہور کا مؤید ہے۔

مسئلہ: خطبہ کے وقت رد سلام اور تشمیت عاطس امام ابو حنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں منع ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں امام احمدؒ کی ایک روایت میں جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ کا قول بھی یہی ہے۔ انصات عند

الخطبہ کی مذکورہ احادیث و آثار کے پیش نظر منع راجح ہے (معارف ص ۳۸۸ ج ۴)

مسئلہ: خطبہ کے وقت امام صاحب کیلئے مہمات دین میں کلام کرنا، جہاد کے لئے لشکر بھیجنا، ترتیب دینا جائز ہے۔ (ص ۳۸۲ ج ۴)

باب ما جاء فی اذان الجمعة

قال تعالیٰ. یا ایھا الذین آمنوا اذا نودی للصلوۃ من یوم الجمعة الآیة

آپ ﷺ اور حضرات شیخینؓ کے عہد میں جمعہ کی صرف پہلی اذان مسجد سے باہر شروع خطبہ کے وقت دی جاتی تھی۔ پھر مسلمان آبادی کے اضافہ کی وجہ سے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ایک اذان کا اضافہ فرمایا جو زوراء مقام پر زوال کے متصل پڑی جاتی اور سابقہ اذان کو مسجد کے اندر امام صاحب کے سامنے دینا مقرر کر دیا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس پر سکوت فرمایا تو اجماع سکوتی ہوا۔ حضرت عرباض بن ساریہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدین المھدیین الحدیث** (ابوداؤد، ترمذی، دارمی و صححه و الحاکم و قال صحیح علی شرط الشیخین) مسند احمد کی روایت میں یہ اضافہ بھی ہے **فتمسکوا بھا و عضوا علیھا بالنواجذ** اھ.

اصل حدیث یہ ہے **عن السائب** رضی اللہ عنہ **قال کان الاذان علی عھد رسول اللہ** ﷺ **و ابی بکر** رضی اللہ عنہ **و عمر** رضی اللہ عنہ **اذا خرج الامام اقیمت الصلوۃ فلما کان عثمان** رضی اللہ عنہ **زاد النداء الثالث علی الزوراء** (رواہ الجماعة الا مسلما) بخاری کی روایت یوں ہے **کان النداء یوم الجمعة اوله اذا جلس الامام علی المنبر علی عھد النبی** ﷺ **و ابی بکر** رضی اللہ عنہ **و عمر** رضی اللہ عنہ **فلما کان عثمان** رضی اللہ عنہ **و کثر الناس زاد النداء الثالث علی الزوراء** اھ. تو بخاری کی روایت میں اقامت کا ذکر نہیں اور ترمذی کی روایت میں اقامت کا ذکر ہے۔ نداء اول کا ذکر نہیں یہ راوی کا اختصار ہے۔ ابن خزیمہ کی روایت میں ہے **اذا خرج الامام و اذا اقیمت الصلوۃ** تو اس میں اذان و اقامت دونوں کا ذکر ہے۔ (معارف ص ۴۰۵ ج ۴)

باب ما جاء فی الکلام بعد نزول الامام عن المنبر

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں خطبہ سے قبل و بعد بھی مقتدی کے لئے کلام ناجائز ہے۔ ائمہ ثلثہؒ و صاحبینؒ کے ہاں جائز ہے۔

امام اعظمؒ کی دلیل: مذکورہ آثار ہیں اذا خرج الامام فلا صلوۃ و لا کلام و نحوہ.
جمہور کی دلیل: عن انس رضی اللہ عنہ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتکلم بالحاجة اذا نزل عن المنبر (ترمذی)
جواب (۱): بخاری، ابوداؤد، دارقطنی نے اسے معلول قرار دیا ہے وجہ اعلال یہ ہے کہ یہ ایک جزئی واقعہ تھا اور نماز عشاء کے وقت پیش آیا، صحیحین کی روایت میں ہے حتی نعس القوم. اور مسلم و بیہقی کی روایت میں ہے انها کانت عند ما اقیمت و کانت صلوۃ العشاء. جمعہ اور نزول عن المنبر سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ یہ راوی کا وہم ہے۔
جواب (۲): اس میں امام کا کلام کرنا مذکور ہے جو بالاتفاق جائز ہے۔ اختلاف مقتدی کے کلام میں ہے وہ اس حدیث سے ثابت نہیں۔ (معارف ص ۴۰۷ ج ۴)

باب فی الصلوۃ قبل الجمعة و بعدها

مسئلہ: مالکیہ کے ہاں مکتوبات کے ساتھ سنن محدود نہیں ہیں۔ حنفیہ، شافعیہ، حنبلیہ کے ہاں فرض جمعہ سے پہلے چار رکعت سنت ہیں۔ اور فرض کے بعد حنفیہ و شافعیہ چار رکعت کے قائل ہیں۔ صاحبین کے ہاں فرض کے بعد چھ رکعت سنت ہیں۔
چار رکعت کی دلیل: عن ابی هريرة رضی اللہ عنہ مرفوعا من کان منکم مصليا بعد الجمعة فليصل اربعا (مسلم، ترمذی و دیگر)
چھ رکعت کی دلیل: حضرت علی رضی اللہ عنہ کی موقوف حدیث سے چھ رکعت ثابت ہیں (ابو داؤد، سند صحیح، طبرانی کبیر و اوسط و سنن سعید بن منصور) احتیاط صاحبین کے قول میں ہے (معارف ص ۴۱۴ ج ۴)

باب من يدرک من الجمعة رکعة

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے ہاں نماز جمعہ میں امام کے ساتھ تشہد پانے والا بھی جمعہ پڑھے۔ امام شافعیؒ و امام مالکؒ و امام احمدؒ و امام محمدؒ کے ہاں ایک رکعت پانے سے مدرک جمعہ ہے اس سے کم میں ظہر پڑھے اور بغیر استیناف کے بنا کرے۔
فریق اول کی دلیل (۱): عن ابی هريرة رضی اللہ عنہ مرفوعا ما ادرکتم فصلوا و ما فاتکم فاتموا

(صحاح ستة) ما کا لفظ عام ہے تشہد کو بھی شامل ہے۔ (۲) عن ابی قتادة رضی اللہ عنہ مرفوعا مثله (شیخین)

جمهور کی دلیل (۱): عن ابی هريرة رضی اللہ عنہ مرفوعا من ادرک من الصلوة رکعة فقد ادرک الصلوة (ترمذی)

دلیل (۲): حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی دوسری مرفوع حدیث ہے من ادرک من صلوة الجمعة رکعة فقد ادرک (نسائی)

دلیل (۳): حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے من ادرک رکعة من الجمعة او غيرها فقد تمت صلوته (نسائی)

جواب (۱): رکعت کی قید اتفاقی ہے مقصود بعض صلوة ہے۔ (۲) بالاتفاق مسبوق کی حدیث کی یہی توجیہ ہے۔

دلیل (٤): عن ابی هريرة رضی اللہ عنہ مرفوعا من ادرک الرکوع من الرکعة الاخيرة يوم الجمعة فليضف اليها اخرى و من لم يدرک الرکوع من الرکعة الاخيرة فليصل الظهر اربعا (دارقطنی)

جواب: اس کی سند میں یٰسین راوی ضعیف اور متروک ہے۔ نیز اس کے تمام طرق معلول ہیں۔ (تلخیص الحبیر عن ابن حبان) و قال ابن ابی حاتم لا اصل لهذا الحديث (تحفه)

الجمعة فی القریٰ

قوله تعالیٰ. فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البيع

صحاح ستہ میں سے صرف بخاری اور ابوداؤد میں اس مسئلہ پر ابواب قائم کئے گئے ہیں۔

مسئله: ائمہ اربعہؒ کا اس پر اجماع ہے کہ نماز جمعہ کا حکم پنجگانہ نمازوں جیسا نہیں کہ بلا شرط آبادی اور جنگل میں جائز ہو بلکہ اس کے وجوب اور صحت کے لئے جماعت اور ایک نوع کا تمدن شرط ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں و قد تلقت الامة تلقيا معنويا من غير تلقی لفظ انه يشترط فی الجمعة الجماعة و نوع من التمدن اور المسویٰ شرح المؤطا میں فرماتے ہیں اتفقوا على ان لا جمعة فی العوالی و انه يشترط لها الجماعة مفسر ابو بکر الجصاصؒ تفسیر احکام القرآن میں لکھتے ہیں۔ اتفق فقهاء الامصار على ان الجمعة مخصوصة بموضع لا يجوز فعلها

فی غیرہ لانهم مجمعون علی ان الجمعة لا تجوز فی البوادی و مناهل الاعراب. محقق ابن الہمامؒ فتح القدیر میں فرماتے ہیں لا یجوز اقامتها فی البراری. تو آج کل اہل حدیث کا یہ کہنا کہ جمعہ ہر جگہ جائز ہے اگرچہ جنگل ہو کسی قسم کا تمدن شرط نہیں خلاف اجماع ہے اور غلط ہے۔

مسئله: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں صحت جمعہ کے لئے مصر جامع یا مصلی مصر شرط ہے۔ قریہ کبیرہ بھی اسی کے حکم میں ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں نماز جمعہ اس بستی میں صحیح ہے۔ جس میں کم از کم چالیس مرد آزاد عاقل بالغ مقیم علی الدوام رہتے ہوں صرف ضرورت کے تحت وہاں سے باہر جاتے ہوں۔ اور مکانات مجتمع ہوں۔ چالیس مردوں کی نماز و خطبہ میں حاضری بھی شرط ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں اس بستی میں جمعہ صحیح ہے جس میں گھر اور بازار متصل ہوں خلاصہ یہ ہے کہ قریہ صغیرہ میں امام ابو حنیفہؒ کے ہاں نماز جمعہ صحیح نہیں۔ ائمہ ثلثہؒ کے ہاں مذکورہ شرطوں کے ساتھ صحیح ہے۔

حنفیه کی دلیل (۱): قوله تعالیٰ و ذروا البیع (الجمعة) اس میں اشارہ ہے کہ محل جمعہ محل تجارت ہے۔ ظاہر ہے کہ تجارت قابل ذکر حد تک شہروں میں ہوتی ہے نہ کہ قریہ میں۔

دلیل (۲): جمعہ کی فرضیت محققین کے ہاں وحی خفی سے ہجرت سے پہلے ہو چکی تھی۔ لیکن مکہ مکرمہ میں کفار مانع تھے۔ شیخ ابو حامدؒ نے علامہ سیوطیؒ شافعیؒ نے الاتقان اور رسالہ ضوء الشمعہ میں، قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار میں ابن حجر مکیؒ نے شرح المنہاج میں اس کی تصریح کی ہے۔ البتہ حافظ ابن حجرؒ نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ آپ ﷺ کی ہجرت سے پہلے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم مدینہ منورہ میں جمعہ پڑھتے تھے۔ (۱) حضرت کعب بن مالکؒ فرماتے ہیں **ان اسعد بن زرارة اول من جمع بنا فی هزم البیت** (ابوداؤد، ابن ماجة، ابن خزیمة، بیهقی) **و زاد البیهقی قبل مقدم النبی ﷺ** (عمدة القاری ص۱۸۸ ج۶) حافظ ابن حجرؒ تلخیص ص۵۶ ج۲ میں لکھتے ہیں **رواه ابوداؤد و ابن حبان وغیرهما و اسناده حسن،** اور الدرایہ میں لکھتے ہیں **اخرجه ابوداؤد و رجاله ثقات.** (۲) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں **اذن النبی ﷺ الجمعة قبل ان یهاجر و لم یستطع ان یجمع بمکة فکتب الی مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ فهو اول من جمع حتی قدم النبی ﷺ المدینة** (الدارقطنی) حضرت ابو مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں **اول من قدم من المهاجرین المدینة مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ و اول من جمع بها یوم الجمعة جمعهم قبل ان یقدم رسول اللہ ﷺ.** ان روایات میں تطبیق یہ ہے کہ اسعد بن زرارہ امیر تھے اور مصعب رضی اللہ عنہ امام تھے (تلخیص ص۵۶ ج۲) زہریؒ فرماتے ہیں **لما بعث**

النبی ﷺ مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ الی المدینة لیقرأهم القرآن جمع بهم فکان مصعب اول من جمع الجمعة جمعهم بالمدینة قبل ان یقدمها رسول الله ﷺ (عمدة القاری ص۱۸۸ج۶) اکثر فقہاء نے جمعہ کی جزئیات میں مذکورہ بالا احادیث سے استدلال کیا ہے خود حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص اور الدرایہ میں نماز و خطبہ میں چالیس آدمیوں کی حاضری کی شرط پر انہی روایات سے استدلال کیا ہے (لامع الدراری شرح بخاری ص۲۱ج۴) آپ ﷺ نے جب مکہ مکرمہ سے مدینہ منور ہجرت فرمائی تو بخاری(۱) کی ایک روایت (ایک نسخہ) کے مطابق چودہ روز قبا میں قیام فرمایا بخاری کی دوسری روایت (دوسرے نسخہ) کے مطابق چوبیس روز قیام فرمایا مگر قبا میں جمعہ نہیں پڑھا۔ پھر جمعہ کے روز قبا سے مدینہ منورہ شہر کی طرف چلے تو راستہ میں مدینہ کے محلّہ بنو سالم بن عوف کی مسجد میں جمعہ پڑھا اس سے صاف واضح ہوا کہ قبا کی بستی میں جمعہ جائز نہیں تھا اس لئے مدینہ شہر میں جمعہ کی نماز پڑھی (لامع ص۱۹ج۴، اوجز المسالك ص۳۵۳ج۱)

(۳): عن ابن عباس رضی اللہ عنہ انه قال اول جمعة جمعت بعد جمعة فی مسجد رسول الله ﷺ فی مسجد عبد القیس بجواثا (بخاری ص۱۲۲ج۱ و ابوداؤد) مؤرخ واقدیؒ لکھتے ہیں وفد عبد القیس فتح مکہ سے پہلے ۸ھ میں مدینہ آیا تھا۔ اس وقت تک اسلام دور دور تک پھیل چکا تھا۔ بیسیوں بستیاں مسلمانوں کی آباد ہو چکی تھیں مگر جمعہ کہیں نہیں ہوتا تھا تو معلوم ہوا کہ قریہ محل جمعہ نہیں ہے۔ حافظ ابن حجر شافعیؒ لکھتے ہیں **قبائل العرب کانوا مقیمین حول المدینة و ما کانوا یصلون الجمعة و لا امرهم النبی ﷺ بها** (تلخیص الحبیر ص۵۳ج۲) **(۴) عن جابر رضی اللہ عنہ مرفوعا فصلی الظهر ثم اقام فصلی العصر** (مسلم) یہ حدیث حجۃ الوداع سے متعلق ہے۔ بالاجماع حجۃ الوداع میں جمعہ کے روز عرفات میں آپ ﷺ اور تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے جمع تقدیم فرمائی اور نماز جمعہ نہیں پڑھی تھی گو آپ ﷺ اور اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم مسافر تھے مگر اہل مکہ نے بھی آپ کے ساتھ ظہر پڑھی تھی۔ جیسا کہ ابن تیمیہؒ نے مناسک الحج میں ابن القیمؒ نے زاد المعاد میں امیر یمانیؒ نے منسک الحج میں اس کی تصریح کی ہے۔ **(۵) عن عائشة رضی الله تعالی عنها قالت کان الناس ینتابون الجمعة من منازلهم و العوالی** (بخاری ص۱۲۳ج۱ و مسلم) مدینہ منورہ کے اردگرد عوالی اور دیہات میں جمعہ نہیں ہوتا تھا ان کے باشندے باری باری مسجد نبوی میں حاضر ہو کر جمعہ پڑھتے تھے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں **العوالی عبارة عن القری المجتمعة حول المدینة** (فتح الباری) **(۶) عن حمیدؒ**

---

(۱) بخاری ص۶۱ ج۱ باب هل ینبش قبور مشرکی الجاهلیة،

قال کان انس رضی اللہ عنہ **فی قصرہ احیانا یجمع و احیانا لا یجمع** (مسند کبیر لمسور، بسند صحیح) یہ روایت بخاری ص۱۲۳ ج۱ میں معلق مروی ہے اور اس میں یہ اضافہ بھی ہے **و هو بالزاوية على فرسخين.** مطلب یہ ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ بصرہ سے دو فرسخ (چھ میل) دور مقام زاویہ میں رہتے تھے کبھی جامع بصرہ میں تشریف لا کر جمعہ پڑھتے تھے اور کبھی نہیں۔ (۷) **عن ابی عبیدؒ قال شهدت العيد مع عثمان** رضی اللہ عنہ **فجاء فصلی ثم انصرف فخطب و قال انه قد اجتمع لكم فی يومكم هذا عيدان فمن احب من اهل العالية ان ينتظر الجمعة فلينتظرها و من احب ان يرجع فقد اذنت له** (بخاری کتاب الاضاحی، موطا مالک) (۸) **عن علی** رضی اللہ عنہ **قال لا تشريق و لا جمعة الا فی مصر جامع** (مصنف عبد الرزاق، مصنف ابن ابی شیبۃ، کتاب المعرفۃ للبیهقی، سند صحیح) علامہ عینی حنفیؒ، حافظ ابن حجرؒ شافعیؒ ابن حزم ظاہریؒ نے اس کو صحیح کہا ہے۔ امام نوویؒ نے اس کی تضعیف کی ہے مگر وہ حجاج بن ارطاۃ والی سند کے اعتبار سے ہے ورنہ دوسری سندیں صحیح ہیں۔ پھر یہ خلیفہ راشد رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے جو مرفوع حکمی ہے۔ **و ذكره ابو يوسفؒ فی الاملاء مسندا مرفوعا و هو امام فی الحديث و الفقه فلا يضر وقف من وقفه سيما إذهو من شيوخ البخاری قال العينیؒ فی شرح البخاری و الاثبات مقدم على النافی و لو سلم فرضا صحة وقفه فهو مما لا يدرك بالقياس فهو فی حكم المرفوع** (اوجز المسالک ص۳۵۲ ج۱) (۹) **عن حذيفة** رضی اللہ عنہ **قال ليس على اهل القرى جمعة انما الجمعة على اهل الامصار مثل المدائن** (ابن ابی شیبۃ، مرسل، فتح الباری ص۳۱۶ ج۲) (۱۰) **عن الحسن البصریؒ و محمد بن سيرينؒ انهما قالا الجمعة فی الامصار** (مصنف ابن ابی شیبۃ) (۱۱) **عن الشافعیؒ قال و قد كان سعيد بن زيد** رضی اللہ عنہ **و ابوهريرة** رضی اللہ عنہ **يكونان بالسبحة على اقل من ستة اميال يشهدان الجمعة و يدعانها** (بیهقی فی المعرفۃ و جامع الآثار) (۱۲) **و عنه ان عبد الله بن عمرو بن العاص** رضی اللہ عنہ **كان على ميلين من الطائف يشهد الجمعة و يدعها** (کتاب المعرفۃ للبیهقی) ان کے علاوہ متعدد آثار صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعینؒ اس موضوع پر دال ہیں جن کی تفصیل اوجز المسالک شرح مؤطا مالک ص۳۵۲ ج۱ پر ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی بستی میں جمعہ پڑھنا ثابت نہیں نہ اس کا امر ثابت ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے جب ملک فتح کئے تو شہروں میں ان کا جمعہ قائم کرنا کثرت سے منقول ہے۔ لیکن دیہات میں جمعہ قائم کرنا منقول نہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مفتوحہ علاقوں میں چار ہزار مساجد تعمیر کرانا ثابت ہے جن میں سے نو سو

جامع مساجد تھیں۔ باقی غیر جامع۔

فریق ثانی کی دلیل (۱): قوله تعالیٰ یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلوة الآیة (سورۃ جمعه) یہ خطاب عام ہے اہل دیہات کو بھی شامل ہے۔

جواب (۱): اسم موصول عہد کا ہے جیسے ان الذین کفروا سواء علیهم میں ہے (بقرہ) تو مراد اہل مصر ہیں اس پر قرینہ مذکورہ روایات اور و ذروا البیع کا جملہ ہے۔ (۲) اہل بادیہ بالاتفاق اس سے مستثنیٰ ہیں۔

دلیل (۲): حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث ان اول جمعة جمعت بعد جمعة فی مسجد رسول الله ﷺ فی مسجد عبد القیس بجواثا (بخاری) ابوداؤد کی روایت میں یہ اضافہ بھی ہے قرية من قرى البحرين. اسناده صحيح.

جواب: قوله "قرية من قرى البحرين" یہ راوی کی تفسیر ہے (آثار السنن)۔قریہ کا لفظ قرآن و حدیث اورلغت کی رو سے گاؤں کی طرح شہر پر بھی بولا جاتا ہے۔قرآن پاک میں ہے و قالوا لو لا نزل هذا القرآن علی رجل من القريتين عظيم (زخرف) قریتین سے مراد مکہ اور طائف ہیں۔ و وسئل القرية التی کنا فیها (یوسف) مراد مصر کا شہر ہے۔ و کاین من قرية هی اشد قوة من قريتک التی اخرجتک (محمد) ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها (نساء) مراد مکہ مکرمہ ہے۔ مرفوع حدیث ہے امرت بقرية تاكل القرى يقولون يثرب (صحیحین) مراد مدینہ منورہ ہے۔ قاموس میں ہے القرية المصر الجامع. مجمع بحار الانوار اور نہایہ ابن الاثیر میں ہے القرية المساكن و الابنية و الضياع و قد تطلق على المدن. تاج العروس اور کفایہ المتحفظ میں ہے القرية كل مكان اتصلت به الابنية و اتخذ قرارا و تقع على المدن وغيرها. منتخب میں ہے قريه بالفتح ده و شهر. المنجد میں ہے القرية، الضيعة، المصر الجامع، قرية الانصار المدينة و القريتان مكة و الطائف.

اب یہ دیکھنا ہے کہ جواثا گاؤں تھا یا شہر تو درج ذیل شواہد سے واضح ہوتا ہے کہ وہ شہر تھا۔ ہزاروں افراد کی آبادی تھی۔ تجارتی منڈی تھی اور عسکری قلعہ تھا۔ مبسوط میں ہے انها مدينة بالبحرين. معجم ابو عبید بکری میں ہے مدينة بالبحرين لعبد القيس. عمدۃ القاری اور فتح الباری میں ہے انها مدينة. صحاح جوہری، بلدان زمخشری۔ درنثیر سیوطی اور نہایہ ابن الاثیر میں ہے حصن بالبحرين.

قاموس میں ہے مدینة الخط او حصن بالبحرين. صراح میں ہے۔ نام حصنے بہ بحرین۔ عمدۃ القاری شرح بخاری میں ہے اس کی آبادی چار ہزار نفوس پر مشتمل تھی۔ امرؤالقیس جیسے شعراء اپنے قصائد میں بطورضرب المثل کثرت تجارت کے لئے جواثا کا ذکر کرتے تھے (حاشية آثار السنن ص ۲۸۲)

دلیل (۳): عن طارق بن شهاب رضی اللہ عنہ قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم الجمعة حق واجب على كل مسلم فی جماعة (ابو داؤد، مشکوٰۃ)

دلیل (٤): عن جابر رضی اللہ عنہ ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فعليه الجمعة (دارقطنی، مشکوٰۃ)

جواب: دوسری نصوص کی وجہ سے مصر کی شرط ملحوظ ہے جیسے آپ کے ہاں چالیس مردوں کی حاضری کی شرط ضروری ہے۔

دلیل (٥): عن ابی هريرة رضی اللہ عنہ انهم كتبوا الى عمر رضی اللہ عنہ يسئلونه عن الجمعة فكتب جمعوا حيثما كنتم (ابن ابی شیبۃ) حیثما قریہ کو بھی شامل ہے۔

جواب: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ خلافت فاروقی میں بحرین کے گورنر تھے۔ وہ خود سائل ہیں۔ سوال اس بات کی دلیل ہے کہ جمعہ ہر جگہ صحیح نہیں ورنہ سوال کی کیا حاجت تھی ''حيثما كنتم'' سے گورنر کا مقام مراد ہے۔ گورنر شہروں میں رہتا ہے نہ کہ دیہات میں ۔لہذا یہ تو حنفیہ کی دلیل ہے۔

دلیل (٦): قال یونسؒ كتب رزيق الى ابن شهابؒ هل ترى ان اجمع و رزيق عامل على ارض يعملها و فيها جماعة من السود ان وغيرهم و رزيق يومئذ على ايلة فكتب ابن شهاب و انا اسمع يامره ان يجمع (بخاری ص ۱۲۲ ج ۱)

جواب (۱): رزیق ایلہ شہر کا حاکم عامل تھا ان کی زرعی بستی فناء ایلہ میں شامل تھی۔ ابن حجرؒ فرماتے ہیں۔و الذى يظهران الارض التى كان يزرعها من اعمال ايلة (فتح الباری) (۲) والی کا مبعوث اور نائب جہاں پر احکام دین کی اقامت کے لئے رہتا ہوتو وہ مصر کے حکم میں ہوتا ہے۔ (عینی) (۳) ابن شہاب تابعیؒ کا قول امام ابوحنیفہؒ پر حجت نہیں (لامع الدراری)

فائدہ: امام بخاریؒ نے باب قائم کیا ہے'' باب من اين تؤتى الجمعة و على من تجب'' اس کے تحت جو احادیث و آثار لائے ہیں ان سے واضح ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ تفریق بین القری کے قائل ہیں کہ بعض قریٰ جامعہ ہیں ان میں نماز جمعہ صحیح ہے اور بعض غیر جامعہ ہیں جن میں جمعہ صحیح نہیں۔

(لامع ص۱۸ ج۴ تا ص۴۲ و عمدۃ القاری ص۱۹۶ ج۶)

فائدہ: مصر و قریہ کا مدار عرف پر ہے ان کی حقیقی تعریف وتحدید متعین نہیں۔ علامہ عینیؒ نے مصر کی تعریف میں متعدد اقوال نقل کئے ہیں۔ (۱) عن ابی یوسفؒ کل موضع یکون فیہ کل محترف و یوجد فیہ کل ما یحتاج الیہ الناس فی معایشھم عادۃ و بہ قاض یقیم الحدود (۲) اذا بلغ سکانہ عشرۃ آلاف و قیل عشرۃ آلاف مقاتل (۳) لو قصد عدوھم لا مکنھم دفعہ (۴) کل موضع فیہ امیر و قاض یقیم الحدود. (۵) لو اجتمعوا فی اکبر مساجدھم لم یسعھم (۶) ان یکون بحال یعیش کل محترف بحرفتہ من سنۃ الی سنۃ من غیر ان یشتغل بحرفۃ اخری. (۷) و عن محمدؒ موضع مصرہ الامام فھو مصر حتی انہ لو بعث الی قریۃ نائبا لاقامۃ الحدود و القصاص تصیر مصرا فاذا اعتزلہ و دعاہ یلحق بالقری (عمدۃ القاری ص۱۸۷ ج۶ و کذا فی البدائع و الصنائع ص۲۵۹ ج۱) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں۔ و القریۃ و المصر من الاشیاء العرفیۃ التی لا تکاد تنضبط و لذا ترک الفقھاء تعریف المصر علی العرف کذا فی البدائع و فی حاشیۃ فیض الباری عن سفیان الثوریؒ المصر الجامع ما یعدہ الناس مصرا عند ذکر الامصار المطلقۃ کذا فی البدائع. حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ فرماتے ہیں اختلفوا فیما یتحقق بہ المصریۃ فقیل ما فیہ امیر یقیم الحدود المراد بہ قدرۃ الامیر علی ذلک و قیل ما فیہ اربعۃ الآف رجال الی غیر ذلک و لیس ھذا کلہ تحدیدا لہ بل اشارۃ الی تعیینہ و تقریب لہ الی الاذھان. و حاصلہ ادارۃ الامر علی رای اھل کل زمان فی عدھم المعمورۃ مصرا فما ھو مصر فی عرفھم جازت الجمعۃ فیہ اھ (الکوکب الدری ص۱۹۹ ج۱ و کذا فی لامع الدراری ص۲۷ ج۴) اس مسئلہ کی تفصیل اوجز المسالک ص۳۵۰ ج۱ و آثار السنن مع الحاشیہ ص۸۰ ج۲ پر ہے جمعہ فی القری پر حضرت گنگوہیؒ کا رسالہ ''اوثق العریٰ'' اور حضرت شیخ الہندؒ کا رسالہ ''احسن القریٰ'' بھی ملاحظہ فرمائیں۔

ابواب العیدین

قولہ تعالیٰ: فصل لربک و انحر

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں نماز عید واجب ہے۔ امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے ہاں سنت ہے۔ امام

احمدؒ کے ہاں فرض کفایہ ہے۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں اسے سنت کہا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ واجب ثابت بالسنة ہے آپ کے الفاظ ہیں عیدان اجتمعا فی یوم واحد الاول سنة و الثانی فریضة و لا یترک واحد منهما. تو ''و لا یترک واحد منهما'' وجوب پر دال ہے۔

وجوب کی دلیل (۱): قوله تعالیٰ و لتکبروا الله علی ما هداکم. (بقرة) صلوۃ عید الفطر کی طرف اشارہ ہے اور قوله تعالیٰ فصل لربک و انحر (الکوثر) صلوٰۃ الاضحیٰ کی طرف اشارہ ہے۔ امر کا صیغہ وجوب کی دلیل ہے۔ (۲) آپ ﷺ اور خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم کی مواظبت بدون ترک بھی وجوب کی دلیل ہے۔

سنیت کی دلیل: اعرابی والی معروف حدیث ہے هل علی غیرهن فقال لا الا ان تطوع (بخاری و مسلم)

جواب (۱): وجوب سے قبل پر محمول ہے۔ (۲) یہ نفی اعرابی کے لحاظ سے ہے کہ اہل دیہات پر نماز عید واجب نہیں ہے۔ (۳) اس میں خمس صلوات فی الیوم و اللیلة کے الفاظ ہیں یعنی صلوۃ یومیہ کا ذکر ہے اور نماز عید صلوٰۃ سنویہ ہے تو حدیث کا اس سے کوئی تعلق نہیں نہ نفیاً نہ اثباتاً۔

فرض کفایہ کی دلیل: دونوں قسم کی مذکورہ بظاہر متعارض احادیث میں تطبیق ہے کہ بعض وجوب پر اور بعض عدم وجوب پر دال ہیں لہذا فرض کفایہ ہے۔

جواب: عدم وجوب کا جواب ہو چکا ہے۔ تو وجوب باقی رہا تطبیق کی ضرورت نہیں ہے (فتح الملهم ص ۴۴۴ ج ۲، معارف ص ۴۲۶ ج ۴، مرقات ص ۲۸۴ ج ۳)

باب فی التکبیر فی العیدین

قوله تعالی: و لتکبروا الله علی ما هداکم

مسئله: امام ابو حنیفہؒ و صاحبینؒ کے ہاں نماز عید میں زائد تکبیریں چھ ہیں تین پہلی رکعت میں قراءت سے قبل اور تین دوسری رکعت میں قراءت کے بعد۔ امام مالکؒ و امام احمدؒ کے ہاں تحریمہ کے ساتھ سات ہیں پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری میں۔ امام شافعیؒ کے ہاں سات پہلی میں تحریمہ کے علاوہ اور پانچ دوسری میں۔ ائمہ ثلثہؒ کے ہاں دونوں رکعتوں میں قراءت تکبیرات کے بعد ہے۔ حاصل اختلاف یہ ہے کہ حنفیہؒ کے ہاں زائد تکبیریں چھ ہیں اور دونوں رکعتوں میں قراءت میں موالات ہے۔

ائمہ ثلثہؒ کے ہاں زائد تکبیریں بارہ ہیں اور قراءت کے بعد ہیں۔

حنفیه کی دلیل (۱ و ۲): ان سعيد بن العاص رضی اللہ عنہ سأل ابا موسى الاشعرى رضی اللہ عنہ و حذيفة رضی اللہ عنہ كيف كان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم يكبر فى الاضحى و الفطر فقال ابو موسىٰ رضی اللہ عنہ كان يكبر اربعا تكبيره على الجنائز فقال حذيفة رضی اللہ عنہ صدق (ابوداؤد، سند حسن، مسند احمد، طحاوی، بیهقی) و سكت عنه ابو داؤد و المنذرى فى مختصره.

حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی تصدیق کی وجہ سے یہ حدیث دو حدیثوں کے حکم میں ہے۔ پہلی رکعت میں چار تحریمہ کے ساتھ ہیں اور دوسری میں تکبیر رکوع کے ساتھ ہیں۔ (۳) عن القاسمؒ قال حدثنى بعض اصحاب رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال صلى بنا النبى صلی اللہ علیہ وسلم يوم عيد فكبر اربعا و اربعا (طحاوی، سند قوی) (۴) ایک طویل مرسل جید قوی حدیث میں ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں اس مسئلہ پر مذاکرہ کیا اور چار تکبیرات پر اتفاق کیا۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں فتراجعوا الامر بينهم فاجمعوا على ان يجعلوا التكبير على الجنائز مثل التكبير فى الاضحى و الفطر اربع تكبيرات (طحاوی) تو گویا اس پر اجماع ہوا۔ (۵) كان ابن مسعود رضی اللہ عنہ جالسا و عنده حذيفة رضی اللہ عنہ و ابو موسى الاشعرى رضی اللہ عنہ فسألهم سعيد بن العاص عن التكبير فى صلوة العيدين فقال حذيفة رضی اللہ عنہ سل الاشعرى رضی اللہ عنہ فقال الاشعرى رضی اللہ عنہ سل عبد الله رضی اللہ عنہ فانه اقدمنا و اعلمنا فسأله فقال ابن مسعود رضی اللہ عنہ يكبر اربعا ثم يقرأ ثم يكبر فيركع فيقوم فى الثانية فيقرأ ثم يكبر اربعا بعد القراءة (عبد الرزاق سند صحیح، طبرانی کبیر سند حسن) (۶) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا اثر (۷) حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کا اثر کہ انکا مدلول بھی یہی ہے (رواهما عبد الرزاق بسند صحیح) ان آثار کی تفصیل آثار السنن میں ہے۔

ائمہ ثلثہؒ کی دلیل (۱): عن كثير بن عبد الله عن ابيه عن جده ان النبى صلی اللہ علیہ وسلم كبر فى العيدين فى الاولى سبعا قبل القراءة و فى الآخرة خمسا قبل القراءة (ترمذی و قال حسن و ابن ماجة و الدارقطنی و البیهقی) قال الترمذیؒ فى علله الكبرى سألت البخاریؒ عن هذا الحديث فقال ليس فى هذا الباب شئ اصح من هذا و به اقول.

جواب: اس کی سند میں کثیر بن عبد اللہ ضعیف راوی ہے ابن معین کہتے ہیں ليس بشئ امام شافعیؒ و ابوداؤد فرماتے ہیں ركن من اركان الكذب و ضرب احمد على حديثه دارقطنی

فرماتے ہیں متروک۔ ابوحاتم کہتے ہیں لیس بالمتین نسائی کہتے ہیں لیس بثقة. ابن حبان کہتے ہیں له عن ابیه عن جده نسخة موضوعة. ابن حجر التقریب میں لکھتے ہیں ضعیف اور التلخیص میں لکھتے ہیں کثیر ضعیف و انکر جماعة تحسینه علی الترمذی. امام بخاریؒ کا فرمانا اصح شئ فی هذا الباب اس کا مطلب حدیث کی تصحیح نہیں بلکہ اس کا مطلب ہے اشبه ما فی الباب و اقل ضعفا (فتح الملهم ص ۴۳۰ ج ۲ و حاشیة آثار السنن ص ۲۵۶ ج ۲)

دلیل (۳): عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده رضی الله عنه ان النبی صلی الله علیه وسلم کبر فی عید ثنتی عشرة تکبیرة سبعا فی الاولی و خمسا فی الآخرة (مسند احمد، ابن ماجة، دارقطنی، بیهقی) و صححه احمد و البخاری و المدینی.

جواب: اس کی سند میں عبد اللہ الطائفی ہے ضعفه جماعة قال النسائی لیس بالقوی قال البخاری فیه نظر. قال مرة ضعیف. فکیف یحکم البخاری بالصحة مع قوله "فیه نظر" (فتح الملهم ص ۴۳۰ ج ۲ حاشیة آثار السنن) فریق ثانی کی طرف سے کچھ اور روایات بھی پیش کی جاتی ہیں جو نصب الرایہ و تلخیص میں مذکور ہیں مگر وہ سب ضعیف ہیں۔ امام حاکم مستدرک میں لکھتے ہیں و فی الباب عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها و ابی هریرة رضی الله عنه و عبد الله بن عمرو رضی الله عنه و الطرق الیهم فاسدة (نصب الرایة ص ۲۱۶ ج ۲) امام احمدؒ فرماتے ہیں لیس یروی فی التکبیر فی العیدین حدیث صحیح مرفوع (معارف ص ۴۳۸ ج ۴ عن التلخیص لابن حجرؒ) حاصل یہ ہے کہ مرفوع احادیث جو فریقین پیش کرتے ہیں سالم عن الکلام نہیں ہیں مسئلہ کا مدار آثار صحابہ رضی الله عنهم پر ہے حضرت ابن مسعود رضی الله عنه کا اثر سب سے راجح ہے کیونکہ وہ اضطراب سے سالم ہے۔ اور اقل متیقن ہے۔ صحابہ کرام رضی الله عنهم کی ایک جماعت اس کے موافق ہے جیسے حضرت عمر، حضرت ابوموسیٰ، حضرت حذیفہ، حضرت ابومسعود، حضرت ابن عباس، حضرت عقبہ بن عامر رضی الله عنهم دوسری طرف صحابہ کرام رضی الله عنهم کے اقوال میں اختلاف و اضطراب ہے (فتح الملهم ص ۴۲۹ ج ۲، بذل ص ۲۰۷ ج ۲، اوجز ص ۲۵۱ ج ۲، نصب الرایة ص ۲۱۶ ، معارف ص ۴۴۹ ج ۴، آثار السنن مع الحاشیة)

ابواب السفر

قوله تعالی: و اذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوةَ

مسئله: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں رباعی نماز میں مسافر کے لئے قصر واجب ہے۔ امام مالکؒ و امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعینؒ کا یہی مذہب ہے۔ جیسے حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابن مسعود، حضرت جابر، حضرت ابن عباس، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم، اور عمر بن عبد العزیزؒ۔ قتادہؒ حسن بصریؒ، حمادؒ۔ الحسن بن حییؒ اوزاعیؒ ۔ثوریؒ، خطابیؒ شافعی معالم السنن میں لکھتے ہیں کان مذهب علماء السلفؒ و فقهاء الامصارؒ ان القصر هو الواجب فی السفر. ابن قدامۃ حنبلی لکھتے ہیں تواترت الاخبار ان رسول الله ﷺ كان يقصر فی أسفاره. حافظ ابن القیم حنبلیؒ فرماتے ہیں لم يثبت عنه ﷺ انه اتم الرباعية فی سفره البتة (معارف ص۴۵۴ ج۴) ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں قصر واجب نہیں۔ اتمام جائز ہے۔

حنفیه کی دلیل (۱): عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال فرض الله الصلوة على لسان نبيكم ﷺ فی الحضر اربعا و فی السفر ركعتين (مسلم) (۲) عن عائشة رضى الله تعالىٰ عنها فرضت الصلوة ركعتين ثم هاجر النبی ﷺ ففرضت اربعا و تركت صلوة السفر على الاولى (بخاری و مسلم) (۳) و عنها انها قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فی الحضر و السفر فاقرت صلوة السفر و زيد فی صلوة الحضر (بخاری، مسلم) ایسا موقوف مرفوع حکمی ہے۔ (۴) عن عمر رضی اللہ عنہ قال صلوة السفر ركعتان و صلوة الجمعة ركعتان تمام غير قصر على لسان محمد ﷺ (نسائی، مسند احمد، ابن ماجة، ابن حبان، سند صحیح) جیسے نماز جمعہ میں زیادت جائز نہیں۔ نماز سفر میں بھی زیادت جائز نہیں۔ (۵) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال صحبت رسول الله ﷺ فی السفر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله و صحبت ابا بكر رضی اللہ عنہ فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله و صحبت عمر رضی اللہ عنہ فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله و صحبت عثمان رضی اللہ عنہ فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله و قد قال تعالى لقد كان لكم فی رسول الله اسوة حسنة (مسلم مفصلا، البخاری مختصرا) مواظبت بدوں ترک وجوب کی دلیل ہے۔ اگر اتمام جائز ہوتا تو بیان جواز کے لئے ایک آدھ مرتبہ اس پر عمل کیا جاتا۔ (۶) عن صفوان بن محرز انه سأل ابن عمر رضی اللہ عنہ عن الصلوة فی السفر فقال اخشى ان تكذب على ركعتان من خالف السنة كفر (طحاوی) (۷) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال رسول الله ﷺ صلوة السفر ركعتان من ترك السنة كفر (رواه ابن حزم بسند صحيح و الطبرانی الكبير قال الهيثمی رجاله رجال الصحيح) (۸) عن

یعلی بن امیةؓ قال قلت لعمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ انما قال اللہ تعالیٰ ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا فقد امن الناس قال عمر رضی اللہ عنہ عجبت مما عجبت منه فسالت رسول اللہ ﷺ فقال صدقة تصدق اللہ بها علیکم فاقبلوا صدقته (مسلم. سنن اربعة) امر وجوب کی دلیل ہے۔ (۹ و ۱۰) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ و ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعا صلوة السفر رکعتان و ھی تمام (طحاوی) (۱۱) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ من صلی فی السفر اربعا کمن صلی فی الحضر رکعتین (مسند احمد) اس موضوع پر دیگر احادیث بھی ہیں جن کی تفصیل نصب الرایہ، عمدہ القاری، اعلاء السنن و آثار السنن وغیرہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

سوال: آیت ان تقصروا من الصلوٰة سے نماز سفر میں قصر ثابت ہے۔ لیکن بعض مذکورہ احادیث اس کی نفی پر دال ہیں۔

جواب: محقق مفسرین کے ہاں اس آیت کا تعلق صلوٰۃ خوف سے ہے جیسے ابن جریرؒ، ابن کثیرؒ، ابوبکر جصاصؒ، شاہ ولی اللہؒ۔ امام بخاریؒ کا میلان بھی اسی طرف ہے آپ نے یہ آیت صلوٰۃ الخوف میں ذکر کی ہے۔ قوله تعالیٰ و اذا ضربتم فی الارض بطور تمہید کے ہے اور غالب وقوع کے لحاظ سے ہے اکثر صلوٰۃ خوف کے واقعات سفر میں پیش آئے ہیں۔ ماسوا غزوہ خندق کے۔ تو سفر خوف کے ساتھ جمع ہو گیا تھا۔ (معارف ص۴۶۱ ج۴) (۲) اگر سفر سے اس کا تعلق تسلیم کیا جائے تو قصر سے مراد قصر کیفیت ہے جیسے قیام قراءت رکوع سجود کی تخفیف نہ کہ قصر رکعات و کمیت۔ (۳) قصر کا اطلاق مجازی ہے نماز حضر کے اعتبار سے ہے نہ کہ اصل نماز کے اعتبار سے (اوجز المسالك ص۲۶ ج۲، بذل المجهود ص۲۲۹ ج۲)

فریق ثانی کی دلیل (۱): قوله تعالی فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوٰة (النساء) نفی جناح جواز کی دلیل ہے۔

جواب (۱): نفی جناح توہم نقصان کے دفع کے لئے ہے۔ جیسے ان الصفا و المروة من شعائر اللہ ...... فلا جناح علیه ان یطوف بهما (بقرة) حالانکہ صفاء مروہ کا طواف بالاتفاق لازم ہے، بعض کے ہاں فرض اور بعض کے ہاں واجب ہے۔

جواب (۲): جیسا کہ اوپر گذرا محققین مفسرین کے ہاں اس آیت کا تعلق نماز خوف سے ہے سفر کا ذکر غالب وقوع کے لحاظ سے ہے اکثر واقعات نماز خوف سفر میں پیش آئے ہیں۔ صرف غزوۂ خندق میں نماز خوف حضر میں پڑھی گئی ہے۔ تو آیت میں قصر سے مراد قصر کیفیت و صفت ہے نہ کہ قصر کمیت و

رکعات۔

یہاں چار صورتیں ہیں (۱) سفر و خوف دونوں جمع ہوں تو قصر کمیت و کیفیت دونوں ہونگی۔ (۲) صرف خوف ہو تو صرف قصر کیفیت ہوگی۔ (۳) صرف سفر ہو تو صرف قصر کمیت ہوگی۔ (۴) خوف اور سفر دونوں نہ ہوں تو قصر بالکل نہ ہوگی نہ قصر کیفیت نہ قصر کمیت (معارف ص ۴۶۲ ج ۴)

دلیل (۲): عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنها انها اعتمرت مع رسول اللہ ﷺ حتی اذا قدمت مكة قالت یا رسول اللہ بابی انت و امی قصرت و اتممت و افطرت و صمت فقال احسنت یا عائشة. (نسائی، دارقطنی، بیهقی، و حسنه الدارقطنی و البیهقی)

جواب (۱): ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں هذا الحدیث كذب علی عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنها و لم تكن تصلی عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنها بخلاف صلوة رسول اللہ ﷺ (الهدی للابن القیمؒ)

(۲) حافظ ابن حجرؒ التلخیص میں فرماتے ہیں و استنكر ذالک فانه ﷺ لم یعتمر فی رمضان صاحب التنقیح نے بھی اس کو منکر کہا ہے۔ نووی، ابن حزم، حافظ المقدسی نے بھی اس پر اعتراض کیا ہے (معارف ص ۴۵۹ ج ۴، بذل ص ۲۳۰ ج ۲) (۲) اس کی سند میں العلاء بن زہیر ضعیف راوی ہے۔ ابن حبان کہتے ہیں یروی من الثقات ما لا یشبه الاثبات (الجوهر النقی)

دلیل (۳): عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنها ان النبی ﷺ كان یقصر فی الصلوة و یتم (دارقطنی، صحیح)

جواب (۱): ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں هو كذب علی رسول اللہ ﷺ (الهدی لابن القیم) حافظ ابن حجر التلخیص میں فرماتے ہیں قد استنكره احمد و صحته بعیدة اور بلوغ المرام میں فرماتے ہیں رواته ثقات الا انه معلول و المحفوظ عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنها فعلها و ذكر عروة انها تاولت كما تاول عثمان رضی اللہ عنہ.

جواب (۲): اس کا مطلب یہ ہے نیت اقامت کے وقت اتمام کرتے بصورت دیگر قصر کرتے یعنی شرعی ضابطہ کے موافق قصر و اتمام ہوتا جیسے اب بھی جائز ہے۔

دلیل (٤): عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنها كل ذالک فعل رسول اللہ ﷺ قصر الصلوٰة و اتم (شرح السنة، مشكوٰة ص ۱۱۸).

جواب (۱): اس کی سند میں ابراہیم بن یحیٰ ضعیف ہے۔ (۲) قاعدہ شرعیہ کے مطابق قصر وا تمام

فرماتے اقامت کی نیت کے وقت اتمام بصورت دیگر قصر کما مر آنفا.

دليل (۵): حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے منی میں اتمام ثابت ہے۔ عن ابن عمر رضی اللہ عنہ صلی رسول اللہ ﷺ بمنی رکعتين و ابو بكر رضی اللہ عنہ بعده و عمر رضی اللہ عنہ بعد ابی بكر رضی اللہ عنہ و عثمان رضی اللہ عنہ صدرا من خلافته ثم ان عثمان رضی اللہ عنہ صلی بعد اربعا (بخاری، مسلم وغيرهما) و نحوه عن عمران بن حصين رضی اللہ عنہ فی الترمذی وغيره. (٦) قال الزهریؒ قلت لعروة ما بال عائشة رضی الله تعالىٰ عنها تتم قال تاولت كما تاول عثمان رضی اللہ عنہ (بخاری، مسلم)

جواب: ان بزرگوں کا تاویل کرنا دلیل ہے کہ قصر لازم تھا ورنہ تاویل کی کیا ضرورت تھی؟ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اتمام پر انکار و اعتراض کیا۔ مسند احمد کی روایت میں ہے ان عثمان رضی اللہ عنہ صلی بمنی اربع ركعات فانكر الناس عليه فقال يا ايها الناس انی قد تأهلت بمكة منذ قدمت و انی سمعت رسول الله يقول من تاهل ببلدة فليصل صلوة المقيم اه. اور ابوداؤد میں ہے ان ابن مسعود رضی اللہ عنہ انكر علی عثمان فی الاتمام اور صحیحین میں ہے ان ابن مسعود رضی اللہ عنہ استرجع علی اتمام عثمان رضی اللہ عنہ بہرحال حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا اتمام مؤول تھا۔

تاويل (۱): انه تاهل بمكة و اقام بها. زہری فرماتے ہیں ان عثمان رضی اللہ عنہ انما صلی بمنی اربعا لانه اجمع علی الاقامة بعد الحج (ابوداؤد) ابراہیم نخعی فرماتے ہیں ان عثمان صلی اربعا لانه اتخذها وطنا (ابوداؤد)

تاويل (۲): اعراب کی وجہ سے اتمام کیا۔ ان اعرابيا ناداه فی منی يا امير المؤمنين ما زلت اصليها منذ رأيتک عام اول ركعتين (فتح الباری) (۳) قال ابن حجرؒ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ قصر کو سفر سیر کے ساتھ خاص سمجھتے تھے۔ سفر اقامت میں قصر کے قائل نہیں تھے۔

تاويل عائشه رضى الله تعالىٰ عنها (۱): حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بھی سفر سیر کے ساتھ قصر کو مخصوص سمجھتی تھیں۔ سفر اقامت میں قصر کی قائل نہیں تھیں۔ (۲) مشقت کے وقت قصر کی قائل تھیں عن عروةؒ انها كانت تصلی فی السفر اربعا فقلت لها لو صليت ركعتين فقالت يا ابن اختی انه لا يشق علی (سنن کبری، بیهقی) (معارف ص ۴۵۳ ج ۴، فتح الملهم ص ۲۴۶ ج ۲، بذل المجهود ص ۲۲۹ ج ۲، اوجز المسالک ص ٦٦ ج ۲، عمدة القاری ص ۱۳۳ ج ۷، نصب الراية ص ۱۸۸ ج ۲، آثار السنن ص ۲۱۱)

باب ما جاء فی کم تقصر الصلوٰۃ

اس سے مقصود مدتِ اقامت بیان کرنا ہے۔ علامہ عینیؒ نے عمدہ القاری ص۵۲۷ ج۳ پر اس میں بائیس قول نقل کئے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں مدت اقامت پندرہ دن ہے۔ امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے ہاں چار دن ہے امام احمدؒ کے ہاں چار دن سے ایک نماز زائد ہے یعنی اکیس نمازیں۔ کسی کے پاس صریح مرفوع حدیث نہیں ہے۔ اس لئے مسئلہ کا مدار آثار صحابہ رضی اللہ عنہم پر ہے۔

حنفیہ کی دلیل (۱): **عن مجاهدؒ ان ابن عمر رضی اللہ عنہ كان اذا اجمع على اقامة خمسة عشر يوما اتم الصلوة** (ابن ابی شيبة، سند صحيح، كتاب الحجج، امام محمد) **(۲) عن مجاهدؒ عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال اذا كنت مسافرا فوطنت نفسک على اقامة خمسة عشر يوما فاتم الصلوة و ان كنت لا تدرى فاقصر** (كتاب الآثار امام محمد، سند حسن، ابن ابی شيبة، طحاوی و رواه الترمذی مختصرا معلقا) مقادیر میں موقوف مرفوع حکمی ہے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ اتباع سنت میں مشہور ہیں۔ **(۳) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ و ابن عمر رضی اللہ عنہ قالا اذا قدمت بلدة و انت مسافر و فی نفسک ان تقيم خمسة عشر يوما فاكمل الصلوة** (طحاوی) غالباً حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے موقوف اثر کی بنیاد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فتح مکہ کا واقعہ ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم استقرار فتح کے بعد پندرہ روز مکہ میں رہے وہ اس طرح کہ سترہ رمضان کو مکہ میں داخل ہوئے تین روز استقرار فتح میں صرف ہوئے پھر چھ شوال کو حنین تشریف لے گئے۔ ابن رشد مالکیؒ کی بدایۃ المجتہد میں اور علامہ انور شاہؒ کی تحقیق کا مفاد یہی ہے (معارف ص۴۷۷ ج۴)

امام شافعیؒ و امام مالکؒ کی دلیل: مرفوع حدیث ہے **يقيم المهاجر بعد قضاء نسكه ثلثة ايام** (صحيحين) مہاجرین کے لئے مکہ مکرمہ میں اقامت ممنوع تھی تو معلوم ہوا کہ تین روز کی اقامت سفر کے حکم میں ہے تو چار روز اقامت کے حکم میں ہونگے۔

جواب: تین روز کا سفر کے حکم میں ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ چار روز اقامت کے حکم میں ہوں۔ (مرقات)

امام احمدؒ کی دلیل: آپ صلی اللہ علیہ وسلم حج کے موقع پر چار روز مکہ میں رہے اور قصر فرماتے رہے تو اس سے زائد اقامت کے حکم میں ہونگے۔

جواب: چار روز میں قصر سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس سے زائد اقامت کے حکم میں ہیں۔ (معارف ص۴۷۵ ج۴، اوجز المسالک ص۷۷ ج۲)

باب ما جاء فی الجمع بین الصلوتین

قوله تعالی: ان الصلوة کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں جمع بین الصلوتین مسافر کے لئے مطلقاً ناجائز ہے نہ تقدیماً نہ تاخیراً۔ امام مالکؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ ائمہ ثلثہؒ کے ہاں مطلقا جائز ہے۔ ان کا بعض جزئیات میں اختلاف ہے۔

منع کی دلیل (۱): قوله تعالیٰ ان الصلوة کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا (نساء) **و قوله تعالیٰ: حافظوا علی الصلوات الآیة** (بقرة) **ای ادوها فی اوقاتها. و قوله تعالیٰ: فویل للمصلین الذین هم عن صلوتهم ساهون** (ماعون) **قال طائفة من السلف هم الذین یؤخرون عن اوقاتها و قوله تعالیٰ: فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة** (مریم) **قال طائفة من السلف إضاعتها تاخیرها عن وقتها.** ان سب آیات کا مقتضیٰ یہ ہے کہ وقت پر نماز پڑھنا فرض ہے۔تو اس سے تقدیم و تاخیر ممنوع ہوگی۔

دلیل (۲): عن ابن مسعود رضی الله عنه قال ما رأیت رسول الله ﷺ صلی صلاة الا لمیقاتها الا صلوتین صلوة المغرب و العشاء بجمع (بخاری، مسلم) **(۳) و عنه رضی الله عنه قال کان رسول الله ﷺ یصلی الصلوة لوقتها الا بجمع و عرفات** (نسائی، صحیح) ان صحیح احادیث سے حصر کے ساتھ ثابت ہوا کہ صرف حج کے موقع پر جمع حقیقی وقتی ہوئی ہے۔ اس کے سوا کہیں نہیں ہے۔ **(۴) عن ابی قتادة رضی الله عنه ان رسول الله ﷺ قال انما التفریط علی من لم یصل حتی یجیٔ وقت الصلوة الاخری** (مسلم) **(۵) سئل عن ابی هریرة رضی الله عنه ما التفریط فی الصلوٰة قال ان تؤخر حتی یجیٔ وقت الاخری** (طحاوی، صحیح) **(۶) عن ابن عباس رضی الله عنه قال لا یفوت صلوة حتی یجیٔ وقت الاخری** (طحاوی، صحیح) **(۷) عن ابن عباس رضی الله عنه مرفوعا من جمع بین الصلوتین من غیر عذر فقد اتی بابا من ابواب الکبائر** (ترمذی وغیره و ضعفه الترمذی لکن حسنه ابن کثیر فی تفسیره) **(۸) عن عمر رضی الله عنه انه کتب فی الآفاق ینهاهم ان یجمعوا بین الصلوتین**

و یخبرھم ان الجمع بین الصلوتین فی وقت واحد کبیرۃ من الکبائر (موطا محمد، بیھقی بطرق متعددۃ) و ادعی البیھقی ارسالھا لکن ردہ ابن الترکمانی فی الجوھر النقی. (۹) عن ابی موسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ انہ قال الجمع بین الصلوتین من غیر عذر من الکبائر (ابن ابی شیبۃ) صاحب البدائع فرماتے ہیں نماز کے اوقات قطعی دلائل سے معروف و متعین ہیں۔ (۱) کتاب اللہ۔ (۲) احادیث متواترہ اور (۳) اجماع لہذا ان کو قیاس اور خبر واحد سے بدلنا جائز نہیں ہے۔ (فتح الملھم ص ۲۶۱ ج ۲، اوجز المسالک ص ۶۲ ج ۲، آثار السنن)

جواز کی دلیل (۱): عن معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی غزوۃ تبوک اذا ارتحل قبل زیغ الشمس اخر الظھر الی ان یجمعھا الی العصر فیصلیھما جمیعا و ان ارتحل بعد زیغ الشمس عجل العصر الی الظھر و صلی الظھر و العصر جمیعا الحدیث (ترمذی، ابوداؤد)

جواب: انہ ضعیف جدا قال ابوداؤد ھذا حدیث منکر و لیس فی جمع التقدیم حدیث قائم قال ابن حجر فی الفتح ص ۴۸۰ ج ۲ و قدا علہ جماعۃ من ائمۃ الحدیث بتفرد قتیبۃ عن اللیث و اطنب الحاکم فی علوم الحدیث فی بیان علۃ ھذا الخبر.

مزید دلائل: جمع پر دال بہت ساری احادیث مروی ہیں۔ جیسے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث صحیحین میں، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث مسلم میں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مرفوع حدیث مسند احمد، طحاوی میں، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث مسند احمد میں وغیر ذلک۔

جواب: مذکورہ نصوص کے قرینہ سے یہ جمع صوری و فعلی پر محمول ہیں۔

دوسرا قرینہ: احادیث کے بعض الفاظ ہیں (۱) جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں ہے یؤخر الظھر و یقدم العصر و یؤخر المغرب و یقدم العشاء (مسند احمد، طحاوی، حاکم، سند حسن) (۲) ان علیا رضی اللہ عنہ کان اذا سافر سار بعد ما تغرب الشمس حتی تکاد ان تظلم ثم ینزل فیصلی المغرب ثم یدعو بعشاء فیتعشی ثم یصلی العشاء ثم یرتحل و یقول ھکذا کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصنع (ابوداؤد، سند صحیح) (۳) حضرت ابوعثمان رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کنا نجمع بین الظھر و العصر نقدم من ھذہ و نؤخر من ھذہ (طحاوی، سند صحیح) (۴) حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی غزوۃ تبوک فجعل یجمع بین

الظهر و العصر يصلی الظهر فی آخر وقتها و يصلی العصر فی اول وقتها (طبرانی اوسط)
(۵) حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے اخر المغرب و عجل العشاء فصلاهما جميعا (۶) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی موقوف حدیث ہے کان قبل غیوب الشفق فنزل فصلی المغرب ثم انتظر حتی غاب الشفق فصلی العشاء ثم قال ان رسول الله ﷺ کان اذا عجل به امر صنع مثل الذی صنعت (ابوداؤد، دارقطنی، سند صحیح)

تیسرا قرینه: شارع علیہ الصلوٰۃ السلام نے صرف ان نمازوں کو جمع فرمایا ہے جن کے اوقات باہم متصل ہیں اور درمیان میں مکروہ وقت نہیں اور جمع صوری فعلی ممکن ہے۔ جیسے ظہر و عصر اور مغرب و عشاء باقی فجر و ظہر کے اوقات نہیں ملتے۔ اور عصر و مغرب اور عشاء و فجر کے اوقات ملتے تو ہیں مگر ان کے مابین مکروہ وقت ہے۔ ان میں بالاتفاق جمع جائز نہیں ہے۔ اگر جمع حقیقی وقتی جائز ہوتی تو سب صورتوں میں جواز ہوتا۔

چوتھا قرینه: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے جمع رسول الله ﷺ بين الظهر و العصر و المغرب و العشاء بالمدينة من غير خوف و لا مطر قيل لابن عباس رضی اللہ عنہ ما اراد الی ذالك قال اراد ان لا يحرج امته (مسلم. ترمذی) کوئی اس صورت میں جمع کا قائل نہیں ہے کہ حضر میں بدون عذر جمع کی جائے۔ محققین کے ہاں یہ جمع صوری اور عملی پر محمول ہے۔ جیسے ابن حجرؒ نے فتح الباری میں عینیؒ نے البنایہ میں شوکانیؒ نے نیل الاوطار میں شارح اُبّی نے الاکمال میں لکھا ہے۔ لہٰذا مذکورہ احادیث میں بھی جمع صوری مراد ہے۔ (فتح الملہم ص۲۶۲ج۲، اوجز ص۵۸ج۲، معارف ص۴۸۱ج۴)

فائده: حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث بصورت صحت جمع صوری پر محمول ہے راوی کا مقصد ارتحال و جمع صوری کی ترتیب بیان کرنا ہے کہ اگر ارتحال زوال شمس و غروب شمس سے قبل مقصود ہوتا تو جمع صوری مؤخر ہوتی ورنہ مقدم۔ جمع کی نوعیت تقدیم و تاخیر بیان کرنا مقصود نہیں یہ محض تفنن اور حسن تعبیر ہے (فتح الملہم ص۲۶۳ج۲ ملخصًا)

باب ما جاء فی صلوة الاستسقاء

قوله تعالی: استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا

مسئله: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں نماز استسقاء جماعت کے ساتھ مندوب ہے۔ ائمہ ثلثہؒ و صاحبینؒ کے

ہاں سنت مؤکدہ ہے۔ قدوری میں ہے الصلوة لیست بسنة تو اس کا مطلب ہے لیست بسنة مؤكدة.

حنفیہ کی دلیل: کتاب و سنت سے استسقاء کی تین صورتیں ثابت ہیں۔ (۱) استغفار و دعا فقط۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا (نوح) (۲) خطبہ جمعہ کے دوران دعا حضرت انس رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے ایک آدمی نے عرض کیایا رسول الله هلكت الاموال و انقطعت السبل فادع الله يغيثنا فرفع رسول الله ﷺ يديه ثم قال اللهم اغثنا اه (صحیحین) (۳) نماز استسقاء کی صورت میں جیسے عنقریب آ رہا ہے حاصل یہ ہے کہ سنت استسقاء نماز میں منحصر نہیں ہے۔

دلیل: (۲) امام بخاریؒ کے اکثر ابوابِ استسقاء نماز سے خالی ہیں جن سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے۔

دلیل: (۳) استسقاء کی اکثر حدیثیں بھی نماز کے ذکر سے خالی ہیں۔ جیسے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث صحیحین میں حضرت کعب بن مرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ابن ماجہ میں حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ابوداؤد و موطا مالک میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ابوداؤد میں حضرت آبی اللحم رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ابوداؤد، نسائی، ترمذی میں وغیر ذالک۔ علامہ عینیؒ نے تقریباً سولہ احادیث ابو حنیفہؒ کی تائید میں پیش کی ہیں (عمدة القاری ص۳۵ ج۷، باب تحویل الرداء فی الاستسقاء)

دلیل: (٤) صاحب المواهب اللدنیہ و دیگر ارباب سیر نے ذکر کیا ہے کہ آپ ﷺ سے چھ بار استسقاء ثابت ہے جب کہ نماز استسقاء صرف ایک مرتبہ مذکور ہے۔ ہاں اگر نماز جمعہ کو نماز استسقاء کے قائم مقام قرار دیا جائے تو دو مرتبہ نماز ثابت ہوگی۔

دلیل: (٥) عن الشعبیؒ قال خرج عمر رضی اللہ عنہ یستسقی فلم یزد علی الاستغفار (سنن سعید بن منصور، سند جید)

دلیل: (٦) عن مروان الاسلمیؒ قال خرجنا مع عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ یستسقی فما زاد علی الاستغفار (ابن ابی شیبة، سند صحیح)

جمہور کی دلیل (۱): عن عبد الله بن زيد رضی اللہ عنہ ان رسول الله ﷺ خرج بالناس يستسقى فصلى بهم ركعتين (بخاری، مسلم، ابو داؤد، نسائی، ترمذی) (۲) نیز متعدد احادیث نماز پر

دال ہیں۔ جیسے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ابن ماجہ میں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سنن اربعہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ابوداؤد میں۔

جواب: مذکورہ دلائل وشواہد کی بنا پر یہ استحباب پر محمول ہیں۔ سنیت استسقاء نماز میں منحصر نہیں ہے (عمدۃ القاری ص ۳۵ ج۷، فتح الملہم ص ۴۴۰ ج ۲، معارف ص ۴۹۱ ج ۴)

مسئلہ: ائمہ ثلثہؒ کے ہاں نماز استسقاء میں زائد تکبیریں نہیں ہیں۔ امام شافعیؒ اثبات کے قائل ہیں۔

جمہور کی دلیل: حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے **لم یکبر فیهما الا تکبیرۃ** (طبرانی)

امام شافعیؒ کی دلیل (۱): حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **فصلی رکعتین کما کان یصلی فی العید** (ترمذی)

جواب: تشبیہ رکعتین میں ہے نہ کہ تکبیرات زائدہ میں۔

دلیل (۲): حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں زائد تکبیرات کا ذکر ہے سات پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری میں (دارقطنی، حاکم، بیہقی)

جواب: اس کی سند میں دو راوی ضعیف ہیں۔ محمد بن عبد العزیز اور اس کا باپ عبد العزیز (معارف ص ۴۹۹ ج ۴، عن العمدۃ و الزیلعی)

باب ما جاء فی صلوٰۃ الکسوف

قولہ تعالیٰ: و ما نرسل بالآیات الا تخویفا

فائدہ: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مقدس میں کسوف مدینہ منورہ میں صرف ایک مرتبہ واقع ہوا جس روز حضرت ابراہیم رضی اللہ عنہ صاحبزادہ کا انتقال ہوا۔ وہ سوموار کا دن تھا تقریباً ساڑھے آٹھ بجے صبح ۲۹ شوال ۱۰ھ موافق ۲۷ ینابر ۶۳۲ء محمود پاشا الفلکیؒ جو ریاضی اور فلکیات کے ماہر تھے انہوں نے اس پر فرانسیسی زبان میں ایک رسالہ لکھا۔ "**نتائج الافکار فی تقویم العرب قبل الاسلام**" جس کا ترجمہ عربی میں علامہ ذکی باشا نے کیا اور بولاق میں طبع ہوا۔

سوال: جب یہ واقعہ ایک بار پیش آیا تو روایات تعدد رکوع میں مختلف کیوں ہیں ایک رکوع سے پانچ رکوع کا ذکر ہے۔

جواب: متعدد دوگانے پڑھے گئے تو تعدد رکوع تعدد دوگانوں پر محمول ہے۔ حضرت نعمان بن بشیر

رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے فکان ﷺ یصلی رکعتین ثم یسأل ثم یصلی رکعتین ثم یسأل حتی انجلت الشمس (ابوداؤد، مسند احمد) اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم نے صرف نماز کی کیفیت بیان کی ہے رکعات کی تعداد کی طرف التفات نہیں فرمایا نعمان رضی اللہ عنہ اور قبیصہؓ نے رکعات کی تعداد بھی ذکر کی ہے۔ جن الفاظ سے صرف رکعتین کا پتہ چلتا ہے ان میں اختصار ہے یا تاویل کا احتمال ہے۔(فتح الملھم ص۴۵۳ ج۲)

مسئله: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں نماز کسوف باقی نمازوں کی طرح ہے ہر رکعت میں ایک رکوع ہے۔ ائمہ ثلثہؒ کے ہاں ہر رکعت میں دو رکوع ہیں۔

حنفیه کی دلیل (۱): عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ قال انکسفت الشمس علی عھد رسول اللہ ﷺ فقام لم یکد یرکع ثم رکع فلم یکد یرفع ثم رفع فلم یکد یسجد ثم سجد الحدیث (ابوداؤد، سند حسن، نسائی، شمائل ترمذی، طحاوی، مسند احمد، مستدرک حاکم) (۲) عن قبیصة الھلالی رضی اللہ عنہ مرفوعا فصلی رکعتین (الی) فاذا رأیتموھا فصلوا کاحدث صلوۃ صلیتموھا من المکتوبة (ابوداؤد، نسائی، سند صحیح، مسند احمد، حاکم) یہ مرفوع قولی حدیث ہے۔ (۳) عن النعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ ﷺ صلی فی کسوف الشمس نحوا من صلوتکم یرکع و یسجد (نسائی، سند صحیح، مسند احمد، ابن ماجة، طحاوی، ابن خزیمة حاکم، ابن حبان، و صححه ابن خزیمة و ابن حبان و ابن عبد البر)

دلیل (٤): و عنه ان النبی ﷺ قال اذا خسفت الشمس و القمر فصلوا کا حدث صلوۃ صلیتموھا من المکتوبة (نسائی، سند صحیح) (۵) عن سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ مرفوعا ثم رکع بنا کا طول ما رکع بنا فی صلوۃ قط ثم سجد اھ (ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجة) قال ابن حجر فی التلخیص و صححه الترمذی و ابن حبان و الحاکم) (٦) عن محمود بن لبید رضی اللہ عنہ مرفوعا ثم رکع ثم اعتدل ثم سجد اھ (مسند احمد، قال الھیثمی رجال احمد رجال الصحیح) (۷) عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ فقام رسول اللہ ﷺ فصلی رکعتین (ابن خزیمه، مسند بزار، طبرانی کبیر) (۸) عن عبد الرحمن بن سمرۃ رضی اللہ عنہ و رکع رکعتین (مسلم، نسائی) (۹) عن ابی بکرۃ رضی اللہ عنہ مرفوعا فصلی بنا رکعتین (بخاری، نسائی، ابن حبان و زاد النسائی کما تصلون و فی روایة ابن حبان رکعتین مثل صلوتکم. (۱۰) و عن بلال رضی اللہ عنہ مرفوعا فاذا رأیتم ذلک فصلوا کاحدث صلوۃ صلیتموھا

(طبرانی اوسط و کبیر و سنن کبری للنسائی) (۱۱) **عن ابی شریح الخزاعی قال کسفت الشمس فی عهد عثمان رضی اللہ عنہ فصلی بالناس تلک الصلوٰة رکعتین و سجد سجدتین فی کل رکعة** (مسند احمد، مسند ابو یعلی، مسند بزار، طبرانی کبیر، و قال الهیثمی رجاله موثقون) (۱۲) **و صلی عبد الله بن الزبیر رضی اللہ عنہ رکعتین مثل الصبح** (بخاری) (فتح الملهم ص۴۵۲ ج۲، اوجز المسالک ص ۲۹۹ ج ۲، معارف ص ۱۰ ج۵، آثار السنن)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: متعدد احادیث میں دو رکوع کا ذکر ہے۔ جیسے (۱) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مرفوع فعلی حدیث صحاح ستہ میں۔ (۲) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیحین میں۔ (۳) حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیحین میں۔ (۴) حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم، ابوداؤد، مسند احمد میں **وغیر ذالک من الاحادیث**.

جواب (۱): رکوع کی تعداد کے بارے میں احادیث مضطرب اور مختلف ہیں بعض میں ایک رکوع کا ذکر ہے جیسا کہ حنفیہ کے دلائل میں گذرا اور بعض میں دو رکوع کا ذکر ہے جیسے فریق ثانی کے پیش کردہ دلائل میں اور بعض میں تین رکوع کا ذکر ہے جیسے (۱) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم و ترمذی میں۔ (۲) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث مسلم، نسائی، مسند احمد میں۔ (۳) حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم، ابوداؤد، نسائی، مسند احمد میں اور بعض میں چار رکوع کا ذکر ہے جیسے (۱) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم، ابوداؤد، نسائی، مسند احمد میں (۲) حضرت علی کی حدیث مسند احمد وغیرہ میں۔ اور بعض میں پانچ رکوع کا ذکر ہے جیسے (۱) حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث ابوداؤد میں **و اسناده لین.** (۲) حضرت عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ کی حدیث **رواه ابن جریر و صححه.** (۳) حضرت علی رضی اللہ عنہ کا موقوف اثر **رواه ابن جریر.**

جب روایات مختلف ہیں اور واقعہ ایک ہے تو جو روایت اصول کے موافق اور متیقن ہے وہ راجح ہے اور وہ وحدت رکوع ہے جیسا کہ عام نمازوں کا اصول ہے۔

سوال: دو رکوع ثقہ کی زیادت ہے لہذا معتبر ہے۔

جواب: دو سے زائد رکوع بھی ثقہ کی زیادت ہے۔ لہذا معتبر ہے **فما هو جوابكم اه.**

جواب (۲): حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں ''نماز کسوف میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت و دوزخ اور امور عجیبہ کا مشاہدہ فرمایا اس لئے نماز میں آپ کا اور آپ کے پیچھے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا تقدم و تاخر احادیث

میں مذکور ہے تو یہ تعدد رکوع خاص حالات کی وجہ سے تھا جو آپ کو پیش آئے لہذا یہ آپ کے ساتھ خاص ہے۔ امت کو عام معہود نماز کا ارشاد فرمایا صلوا کاحدث صلوة صليتموها من المكتوبة اگر امت کے لئے بھی یہ تعدد رکوع کا حکم ہوتا تو ان کو ارشاد ہوتا صلوا کما رأیتمونی صلیت.''

فائدہ: مشاہدہ آیات کے وقت خشوع کی وجہ سے بعض اوقات رکوع اور سجدہ کیا جاتا ہے۔ جیسے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے **قيل لابن عباس** رضی اللہ عنہ **ماتت فلانة بعض ازواج النبی** ﷺ **فخر ساجدا فقيل له تسجد هذه الساعة فقال قال رسول الله** ﷺ **اذا رأيتم آية فاسجدوا و اى آية اعظم من ذهاب زوج النبى** ﷺ (ابوداؤد، باب السجود عند الآیات ص ۱۶۹ ج ۱، ترمذی ص ۲۲۹ ج ۲) اسی قبیل سے ہے فتح مکہ کے وقت آپ ﷺ کا رحل پر سجدہ کرنا (رواہ الحاکم عن انس رضی اللہ عنہ بسند جید) اور آپ ﷺ نے نغاشی کو دیکھا تو سجدہ فرمایا اور دعا فرمائی **اسأل الله العافية** (دارقطنی، بیہقی، مرسلا) **النغاشی بالضم و التخفيف القصير اقصر ما يكون ضعيف الحركة ناقص الخلق** (معارف ص ۲۳ ج ۵)

ترجیح: حنفی مذہب راجح ہے۔ (۱) اصول نماز کے موافق ہے و هو وحدة الركوع. (۲) اس کی بنیاد قولی حدیث پر ہے۔ قول فعل سے راجح ہے (معارف ص ۱۸ ج ۵، فتح الملهم ص ۴۵۳ ج ۲، اوجز المسالک ص ۳۰۰ ج ۲)

باب كيف القراءة فى الكسوف

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ امام مالکؒ امام شافعیؒ کے ہاں نماز کسوف میں قراءۃ سری ہے۔ امام احمدؒ و صاحبینؒ کے ہاں قراءۃ جہری ہے۔

جمہور کی دلیل (۱): **عن سمرة ان النبى** ﷺ **صلى بهم فى كسوف الشمس لا نسمع له صوتا** (سنن اربعه. مسند احمد، سند صحیح) (۲) **و عن ابن عباس** رضی اللہ عنہ **قال صليت الى جنب رسول الله** ﷺ **يوم كسفت الشمس فلم اسمع له قراءة** (طبرانی، سند حسن، مسند احمد و دیگر).

امام احمدؒ کی دلیل: **عن عائشة رضى الله تعالىٰ عنها ان النبى** ﷺ **جهر فى صلوة الخسوف بقراءته** (صحیحین، ترمذی)

جواب (۱): بعض آیات کا جہر تعلیم کی غرض سے تھا جیسے بعض روایات میں نماز ظہر میں جہر مذکور ہے **و کان یسمعنا الآیة احیانا فی صلوة الظهر** (صحیحین) (۲) مردوں کی روایت راجح ہے کیونکہ وہ اقرب الی الامام تھے۔ (فتح الملھم ص۴۵۷ ج۲، معارف ص۳۰ ج۵، اوجز ص۲۸۸ ج۲)

باب ما جاء فی صلوة الخوف

قوله تعالی: ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا

فائده: افضل یہ ہے کہ دو جماعتیں بن جائیں ہر جماعت کو مستقل امام نماز پڑھائے۔ اگر سب ایک امام کے پیچھے نماز پڑھنے پر اصرار کریں تو پھر صلوٰۃ الخوف پڑھی جائے۔ (معارف ص۳۷ ج۵)

فائده: صلوٰۃ خوف ائمہ اربعہؒ اور ساری امت کے ہاں مشروع ہے۔ صحابہ کرام ﷺ کا اس پر اجماع ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت میں نماز خوف آپ ﷺ کی خصوصیت تھی **لقوله تعالی و اذا کنت فیهم فاقمت الآیة** (نساء)

جواب: آپ ﷺ کے وصال مبارک کے بعد صحابہ کرام ﷺ نے متعدد بار صلوٰۃ خوف پڑھی ہے لہذا خصوصیت نہیں تھی۔ باقی صیغۂ خطاب و **اذا کنت الآیة** خطاب خصوصیت نہیں بلکہ خطاب التفات ہے۔ جیسے **خذ من اموالهم صدقة الآیة (توبة)** میں علامہ عینی البنایہ شرح ہدایہ میں لکھتے ہیں امام ابویوسف کا رجوع ثابت ہے۔ لہذا آپ بھی ائمہ اربعہؒ کے ساتھ ہیں۔ علامہ مزنیؒ صلوٰۃ خوف کے منسوخ ہونے کے قائل تھے جو صحیح نہیں ہے ورنہ صحابہ کرام ﷺ اس پر عمل نہ فرماتے۔

فائده: صلوٰۃ خوف کی ابتداء جمہور کے ہاں غزوہ ذات الرقاع میں ہوئی جو ۴ھ میں پیش آیا۔ و قیل ۵ او ۶ او ۷ ھ.

فائده: ابن العربیؒ القبس میں لکھتے ہیں آپ ﷺ نے چوبیس مرتبہ صلوٰۃ خوف پڑھی ہے۔ اس سلسلہ میں سولہ روایات اصح ہیں۔ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ فرماتے ہیں ابوداؤد میں گیارہ صورتیں مذکور ہیں۔ صحاح ستہ میں سے ابوداؤد نے سب سے زیادہ تفصیل لکھی ہے۔ سب درست ہیں اولویت میں اختلاف ہے۔

حنفیه: کے متون میں یہ صورت راجح ہے کہ ایک جماعت امام کے پیچھے ایک رکعت پڑھے دوسری دشمن کے مقابل کھڑی رہے پھر پہلی جماعت دشمن کے مقابل چلی جائے اور دوسری جماعت امام کے

پیچھے ایک رکعت پڑھے پھر امام صاحب سلام پھیر دیں۔ پھر پہلی جماعت امام کے پیچھے آ کر دوسری رکعت پڑھ کر سلام پھیر دے یہ لاحق کی طرح قراءت نہیں کریگی۔ پھر دوسری جماعت امام کے پیچھے آ کر مسبوق کی طرح قراءت کرے اور رکعت پڑھ کر سلام پھیر دے۔

شافعیه: کے ہاں پہلی جماعت کو امام صاحب ایک رکعت پڑھا کر انتظار کرے وہ جماعت بقیہ نماز پڑھ کر سلام پھیر کر دشمن کے مقابل چلی جائے۔ پھر دوسری جماعت امام کے پیچھے ایک رکعت پڑھے امام صاحب انتظار میں بیٹھا رہے۔ اور دوسری جماعت بقیہ رکعت پڑھے اور پھر وہ تشہد پڑھ کر امام کے ساتھ اکٹھے سلام پھیرے۔ مالکیہ، اور حنبلیہؒ کے ہاں بھی تقریباً یہی صورت راجح ہے۔

حنفیه کی دلیل: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث صحاح ستہ میں مروی ہے۔ نیز حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ، حضرت ابن عباس، حضرت جابر، حضرت حذیفہ، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی احادیث سے بھی ثابت ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا موقوف اثر کتاب الآثار محمد میں عبد الرحمٰن بن سمرہ رضی اللہ عنہ کا عمل غزوہ کابل میں بھی مؤید ہے نیز اصول نماز کے موافق ہے کہ مقتدی امام سے قبل رکوع و سجدہ نہیں کرتا۔ امامت کا موضوع منقلب نہیں ہوتا کہ امام مقتدی کا انتظار کرے۔ **انما جعل الامام لیؤتم به** معروف حدیث ہے۔

ائمه ثلاثهؒ: کی مختار صورت میں مقتدی امام سے قبل فارغ ہو جاتا ہے تاہم یہ صورت حضرت سہل بن ابی حثمہ رضی اللہ عنہ اور حضرت یزید بن رومان رضی اللہ عنہ کی احادیث سے ثابت ہے۔ بعض نے کہا ظاہر قرآن سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے **فاذا سجدوا فلیکونوا الآیة** (نساء) لیکن تفسیر احکام القرآن جصاص حنفیؒ اور تفسیر کبیر رازی شافعیؒ میں ہے کہ ظاہر قرآن دونوں صورتوں (مختارہ حنفیہ و مختارہ ائمہ ثلثہ) کو محتمل ہے (اوجز ص۲۷۳ ج۲، معارف ص۴۶ ج۵، فتح الملهم ص۳۷۷ ج۲، بذل ص۲۴۵ ج۲)

باب ما جاء فی سجود القرآن

قوله تعالی: و اسجد و اقترب

مسئله: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں سجدہ تلاوت واجب ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں اور امام مالکؒ کے ایک قول میں سنت ہے۔

وجوب کی دلیل (۱): سجدہ کی آیات تین قسم ہیں ۔ (۱) جن میں سجدہ کا امر ہے و اسجد

و اقترب (العلق) اور مطلق امر وجوب کے لئے ہے۔ (۲) سجدہ سے کفار کے استنکاف کا ذکر ہے و اذا قرئ علیھم القرآن لا یسجدون (انشقاق) کفار کی مخالفت واجب ہے۔ (۳) انبیاء علیہم السلام کے سجدہ کا ذکر ہے۔ اذا تتلی علیھم آیات الرحمن خروا سجداً و بکیا. (مریم) اور انبیاء علیہم السلام کی اقتداء لازم ہے۔ فبھداھم اقتدہ (انعام) لیکن ان کی دلالت ظنی ہیں اس لئے واجب ہے ورنہ فرض ہوتا۔ (فتح القدیر لابن الھمامؒ)

دلیل (۲): عن ابی ھریرة رضی اللہ عنہ مرفوعا اذا قرأ ابن آدم فسجد اعتزل الشیطان یبکی یقول یاویلہ امر ابن آدم بالسجود فسجد فلہ الجنة و امرت بالسجود فابیت فلی النار (مسلم، ابن ماجة)

دلیل (۳): اس مضمون کی مرفوع حدیث حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مسند بزار میں اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی موقوف حدیث طبرانی میں ہے گو یہ شیطان کا قول ہے لیکن شارع علیہ الصلوٰۃ السلام نے اس کو ذکر فرما کر رد نہیں فرمایا تو یہ حجت ہے اس سے معلوم ہوا کہ ابن آدم مامور بالسجود ہے اور مطلق امر وجوب کے لئے آتا ہے۔

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل (۱): عن زید بن ثابت رضی اللہ عنہ قال قرأت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم النجم فلم یسجد فیھا (بخاری، مسلم، ترمذی)

جواب (۱): اصول کے مقابلہ میں یہ واقعہ جزئیہ مؤول ہے۔ مثلاً (۱) وقت مکروہ ہو گا۔ (۲) طہارت نہیں ہو گی۔ (۳) یہ بتلانا مقصود ہو گا کہ وجوب علی الفور نہیں ہے۔

دلیل (۲): عن عمر رضی اللہ عنہ انہ قرأ سجدة علی المنبر فنزل فسجد ثم قرأھا فی الجمعة الثانیة فتھیأ الناس للسجود فقال انھا لم تکتب علینا الا ان نشاء فلم یسجد و لم یسجدوا (بخاری)

جواب (۱): نفی فرضیت سے نفی وجوب لازم نہیں۔ (۲) مقصد یہ تھا کہ ہیئت اجتماعیہ اور منبر سے نازل ہونا۔ صف بندی لازم نہیں بلکہ رکوع وغیرہ سے بھی ادا ہو جاتا ہے۔ (۳) وجوب علی الفور کی نفی مقصود ہے۔

دلیل (۳): عن ابن عمر رضی اللہ عنہ امرنا بالسجود فمن سجد فقد اصاب و من لم یسجد فلا اثم علیہ (بخاری)

جواب (۱): موقوف، مدلولِ آیات و مرفوع کے مقابلہ میں مرجوح ہے۔ (۲) وجوب علی الفور کی نفی پر محمول ہے۔ (اوجز المسالک ص۳۷۱ ج۲، معارف ص۷۴ ج۵)

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں سجدہ تلاوت چودہ ہیں۔ ان میں سجدہ ص اور سورۃ حج کا پہلا سجدہ شامل ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں بھی چودہ ہیں مگر ان کے ہاں سجدہ ص نہیں ہے اور سورۃ حج کے دو سجدے ہیں۔ امام احمدؒ کے ہاں پندرہ سجدے ہیں۔ سجدہ ص اور حج کے دونوں سجدے شامل ہیں۔ امام مالکؒ کے ہاں کل سجدے گیارہ ہیں مفصل کے تین اور حج کا ایک نہیں ہے۔ دلائل کی تفصیل آگے ابواب میں ہے۔

باب فی السجدة فی اذا السماء انشقت و اقرأ باسم ربك الذی خلق

مسئلہ: ائمہ ثلثہؒ کے ہاں مفصل میں تین سجدے تلاوت کے ہیں امام مالکؒ کے ہاں نہیں ہیں۔

جمهور کی دلیل: عن ابی هريرة رضی الله عنه قال سجدنا مع رسول الله ﷺ فی اقرأ باسم ربك و اذا السماء انشقت (رواه الجماعة الا البخاری)

امام مالكؒ کی دلیل: عن ابن عباس رضی الله عنه ان النبی ﷺ لم يسجد فی شئ من المفصل منذ تحول الی المدينة (ابوداؤد)

جواب: اس کی سند میں ابوقدامہ ضعیف ہے۔ ابن عبد البرؒ کہتے ہیں حديث منكر و ابو قدامة ليس بشئ. عبد الحقؒ، ابن القطانؒ نے بھی اس کی تضعیف کی ہے۔ (معارف ص۶۷ ج۵)

باب ما جاء فی السجدة فی النجم

یہ باب ائمہ ثلثہ کے مسلک کی تائید ہے کہ النجم میں سجدہ تلاوت ہے عن ابن عباس رضی الله عنه قال سجد رسول الله ﷺ فيها يعنی النجم و المسلمون و المشركون (ترمذی)

باب فیمن لم یسجد فیه

عن زید بن ثابت رضی اللہ عنہ قال قرأت علی رسول اللہ ﷺ النجم فلم یسجد فیھا
ائمہ ثلثہؒ اس سے عدم وجوب سجدہ پر استدلال کرتے ہیں اور امام مالکؒ النجم میں عدم سجدہ پر استدلال کرتے ہیں۔ اس کا جواب گذر چکا ہے کہ وجوب علی الفور کی نفی پر محمول ہے۔ وغیر ذالک۔

باب ما جاء فی السجدة فی ص

مسئله: حنفیہ کے ہاں سورۃ ص میں سجدہ تلاوت ہے۔ شافعیہ نفی کے قائل ہیں۔
حنفیه کی دلیل (۱): **عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال رأیت رسول اللہ ﷺ یسجد فی ص قال ابن عباس رضی اللہ عنہ و لیست من عزائم السجود** (بخاری، ترمذی)
یہ حدیث بخاری کے مختلف ابواب میں ہے کتاب الانبیاء میں ہے **عن مجاھدؒ قال قلت لابن عباس رضی اللہ عنہ أنسجد فی ص فقرأ و من ذریته داؤد و سلیمان حتی اتی فبھداھم اقتدہ فقال ابن عباس رضی اللہ عنہ نبیکم ممن امر ان یقتدی بھم اھ.** کتاب التفسیر میں ہے **قال ابن عباس رضی اللہ عنہ اولئک الذین ھدی اللہ فبھداھم اقتدہ و کان ابن عباس رضی اللہ عنہ یسجد فیھا.** ان تمام طرق و الفاظ کے پیش نظر یہ حدیث حنفیہ کی واضح دلیل ہے۔ (۲) **عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ ﷺ سجد فی ص و قال سجد نبی اللہ داؤد توبة و نسجدھا شکرا** (نسائی) (۳) **عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال قرأ النبی ﷺ و ھو علی المنبر ص فلما بلغ السجدة فسجد و سجد الناس معه** (ابوداؤد) (۴) حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں ہے **فلم یزل رسول اللہ ﷺ یسجد بھا** یہ حدیث مواظبت پر دال ہے۔ جو وجوب کی دلیل ہے (مسند احمد) نیز ثبوت سجدہ کی مرفوع حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے طبرانی اوسط و دارقطنی میں ہے حضرت ابودرداء رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث بیہقی میں ہے۔
شافعیه کی دلیل (۱): حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مذکورہ بالاحدیث **و لیست من عزائم السجود.**
جواب: اس کے متعدد طرق سے متعدد الفاظ بخاری کے حوالے سے گذر چکے ہیں جو واضح طور پر

حنفیہ کی دلیل ہیں۔ آپ ﷺ نے ہمیشہ اس میں سجدہ کیا ہے۔ ہم آپ کی اتباع کے مامور ہیں۔ عزیمت کی نفی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا اجتہاد ہے جو مرفوع کے مقابلہ میں مرجوح ہے۔ (۲) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مذکورہ بالا حدیث ہے **سجدها نبی الله داؤد توبة و نسجدها شكرا** (نسائی)

جواب: سجدہ توبہ وسجدہ تلاوت میں کوئی منافات نہیں ہے۔ سجدہ بہرحال ثابت ہے وہی مقصود ہے۔ (اوجز ص۳۷۸ ج۲، معارف ص۸۱ ج۵) **قال ابن الهمام ليس فيها ما يدل على عدم الوجوب غاية مافيه انه بين السبب فی حق داود علیه السلام والسبب فی حقنا وكونه للشكر لا ينافی الوجوب فكل الفرائض و الواجبات انما وجبت شكر الوالى النعم** (فتح الرحمن ص۲۳۸ ج۲)

باب فی السجدة فی الحج

مسئله: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں سورۃ حج میں صرف پہلا سجدہ تلاوت ہے۔ ائمہ ثلثہؒ کے ہاں حج میں دونوں سجدے تلاوت ہیں۔

حنفیه کی دلیل (۱): كان ابن عباس رضی اللہ عنہ لا يرى فی سورة الحج الا سجدة واحدة الاولى لا الثانية (مؤطا امام محمد) (۲) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال فی سجود الحج الاولى عزيمة و الثانی تعليم. (۳) سورۃ حج میں دوسرا سجدہ رکوع سے مقرون ہے ارکعوا و اسجدوا۔ قرآن مجید میں اقتران کی صورت میں سجدہ نماز معہود ہے۔ جیسے و اسجدی و ارکعی مع الراکعین میں ہے (آل عمران)

ائمه ثلثہ کی دلیل (۱): عن عقبة بن عامر رضی اللہ عنہ قال قلت يا رسول الله فضلت سورة الحج بان فيها سجدتين قال نعم و من لم يسجد فلا يقرأهما (ترمذی، ابوداؤد)

جواب: ضعیف ہے ترمذی فرماتے ہیں **ليس اسناده بالقوى** اس کی سند میں ابن لہیعہ اور مشرح دونوں ضعیف راوی ہیں۔

دلیل (۲): عن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ قال اقرأنی رسول الله ﷺ خمس عشرة سجدة فی القرآن منها ثلث فی المفصل و فی سورة الحج سجدتين (ابوداؤد، ابن ماجة)

جواب: اس کی سند میں عبد اللہ بن منین مجہول ہے اور حارث بن سعید غیر معروف ہے۔ عبدالحق اور ابن القطان نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔

دلیل (۳): اخرج الحاكم عن ابن عمر رضی اللہ عنہ و ابن مسعود رضی اللہ عنہ و ابن عباس رضی اللہ عنہ و عمار

ابن یاسر رضی اللہ عنہ و ابی موسی رضی اللہ عنہ و ابی الدرداء رضی اللہ عنہ انهم سجدوا فی الحج سجدتین.

دلیل (٤): و لهم اثر عمر رضی اللہ عنہ عند المؤطا مالک و الطحاوی.

فائدہ: علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے فتح الملہم میں اور حکیم الامت مولانا اشرف علیؒ نے فرمایا ہے کہ قاری غیر نماز میں حج کا دوسرا سجدہ کرے اور نماز میں سجدہ کی نیت سے رکوع کر دے خروجا عن الخلاف (کذا فی اعلاء السنن، للشیخ ظفر احمد عثمانیؒ) تو گویا اس میں حنفیہ اور حنبلیہ اکٹھے ہو گئے اور سجدہ تلاوت پندرہ ہو گئے (معارف ص۸۳ ج۵)

باب ما جاء فی الذی یصلی الفریضة ثم یؤم الناس بعد ذالک

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ امام مالکؒ کے ہاں اور امام احمدؒ کی ایک روایت میں متنفل کے پیچھے مفترض کی اقتداء جائز نہیں۔ اکثر حنبلیوں نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ (المغنی لا بن قدامة) جمہور فقہاء و علماء کا یہی مسلک ہے (التمهید لابن عبد البر) امام شافعیؒ کے ہاں اور امام احمدؒ کی ایک روایت میں جائز ہے۔

جمہور کی دلیل (۱): عن ابی هريرة رضی اللہ عنہ مرفوعا الامام ضامن (ابوداؤد، ترمذی، مسند احمد) ضمانت صحت وفساد کے لحاظ سے ہے۔ ضعیف قوی کا ضامن نہیں بن سکتا۔

دلیل (۲): عن ابی هريرة رضی اللہ عنہ مرفوعا انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه (بخاری، مسلم) جیسے افعال ظاہرہ رکوع و سجود میں اختلاف جائز نہیں۔ افعال باطنہ نیت میں بھی اختلاف ناجائز ہے۔ یہ حدیثیں اصول اساسیہ ہیں۔

دلیل (۳): صلوٰۃ الخوف کی احادیث۔ اگر مفترض کی اقتداء متنفل کے پیچھے جائز ہوتی تو صلوٰۃ الخوف مشروع نہ ہوتی۔ کیونکہ اس میں عمل کثیر کا ارتکاب لازم آتا ہے۔

دلیل (٤): حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے قصہ میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال يا معاذ اما ان تصلی معی و اما ان تخفف علی قومک (طحاوی، مسند احمد، مسند بزار، سند جید)

امام شافعیؒ کی دلیل: عن جابر رضی اللہ عنہ ان معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کان یصلی مع رسول اللہ

ﷺ العشاء الآخرة ثم يرجع الى قومه فيصلي بهم تلك الصلوٰة (صحيحين) ظاہر ہے کہ فرض کی اہمیت کے پیش نظر پہلے فرض پڑھتے ہونگے۔ اس روایت کے بعض طرق میں یہ زیادت بھی ہے هي له تطوع و لهم فريضة (مصنف عبد الرزاق، مسند شافعي، طحاوي، دارقطني، بيهقي) و صححه البيهقي وغيره.

جواب (۱): اس مسئلہ کا تعلق نیت سے ہے جب تک حضرت معاذ رضی اللہ عنہ اس کی وضاحت نہ فرمائیں تو یہ حجت نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ تبرک کے لئے پہلے نفل پڑھتے ہوں۔

جواب (۲): علی سبیل التسلیم جب تک آپ کو ﷺ اس کی اطلاع نہ ہو اور اس کی تائید نہ فرمائیں تو حجت نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ جب آپ ﷺ کو اس کی اطلاع ملی تو آپ نے منع فرمایا اور ارشاد فرمایا یا معاذ لا تكن فتانا اما ان تصلي معي و اما ان تخفف على قومك (مسند احمد) جس کا مطلب واضح ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو احد الامرین کا حکم فرمایا گیا کہ یا صرف آپ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھیں یا صرف قوم کی امامت کریں۔ بشرطیکہ امامت تخفیف کے ساتھ ہو۔ مسند بزار کی روایت کے الفاظ ہیں اما ان تخفف بقومك او تجعل صلوتك معي.

جواب (۳): اگر سب کچھ مان لیا جائے تو یہ حدیث اس دور پر محمول ہے جب کہ تکرار فریضہ جائز تھا۔ پھر اس سے منع کر دیا گیا۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے لا تصلوا صلوة في يوم مرتين (ابوداؤد، نسائي، طحاوي، مسند احمد، دارقطني، بيهقي، ابن حزم، ابن خزيمة) و صححه ابن حزم وغيره.

هي له تطوع و لهم فريضة کا جواب: یہ ضعیف ہے۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں اخشى ان لا تكون محفوظة. ابن الجوزیؒ کہتے ہیں ان هذه الزيادة لا تصح. ابن العربی مالکی فرماتے ہیں حفاظ محدثین نے اسے معلول قرار دیا ہے۔ عمرو بن دینار سے ابن جریج اس زیادت میں متفرد ہے۔ عمرو بن دینار کے دیگر شاگرد اسے روایت نہیں کرتے جیسے شعبہ بخاری میں سلیم الادب المفرد میں۔ ابن عیینہ، منصور، ایوب، مسلم میں اسی طرح حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے ثقہ تلامذہ یہ زیادت روایت نہیں کرتے لہذا یہ حجت نہیں۔ (اوجز المسالك ص ۲۲ ج ۲، بذل المجهود ص ۳۳۶ ج ۱، معارف ص ۱۱۰ ج ۵، عمدة القاری ص ۲۳۹ ج ۵ باب اذا اطول الامام فتح الباری ص ۱۶۵ ج ۲)

کتاب الزکوٰۃ

قولہ تعالیٰ: و اقیموا الصلوٰۃ و آتوا الزکوٰۃ

ما قبل سے ربط: قرآن مجید کی بہت سی آیات میں نماز کے ساتھ زکوٰۃ کا ذکر آیا ہے۔

نماز باجماعت: سے بندہ کا خدا تعالیٰ سے تعلق پیدا ہوتا ہے اور اجتماعی زندگی کا شعور بیدار ہوتا ہے کہ ایک امیر کے تحت جو علم و فضل اور تقویٰ میں ممتاز ہو بلا امتیاز امیر و غریب سب یکجہتی سے زندگی بسر کریں۔ اس میں آئینی مساوات کا صحیح نمونہ سامنے آتا ہے۔

زکوٰۃ: سے ایک طرف بخل و حرص سے نجات ملتی ہے دوسری طرف ملت اسلامیہ کی اقتصادی و معاشی ضروریات پوری ہوتی ہیں۔ نماز نعمت بدنی کا شکر ہے اور زکوٰۃ نعمت مالیہ کا شکر ہے۔ نماز حقوق اللہ کا جلی عنوان ہے اور زکوٰۃ حقوق العباد کا نمایاں عنوان ہے۔ حدیث شریف **بنی الاسلام علی خمس** اھ میں زکوٰۃ کو اسلام کا تیسرا رکن قرار دیا گیا ہے۔ نظام زکوٰۃ قائم کرنے سے موجودہ مغربی سرمایہ داری اور اجارہ داری سے نجات ملتی ہے اور اشتراکیت و سوشلزم کے مہلک جراثیم سے حفاظت ہوتی ہے (سیرۃ النبی ﷺ، علامہ سید سلیمان ندوی، فتح الملہم از حجۃ اللہ البالغہ ملخصاً) اسلام کے اقتصادی نظام سے بہت سے مفاسد جو تحصیل مال سے قبل پیدا ہوتے ہیں جیسے سود، جوا، رشوت، چوری، ڈاکہ وغیرہ از خود نیست و نابود ہو جاتے ہیں اور بہت سے مفاسد جو حصول مال کے بعد پیدا ہوتے ہیں جیسے اسراف و تبذیر، ارتکاز زر، عیاشی و فحاشی، شراب نوشی وغیرہ از خود ناپید ہو جاتے ہیں۔ (اسلام کا اقتصادی نظام، مولانا حفظ الرحمٰن سیوہارویؒ)

زکوٰۃ کا معنی: لغوی معنی ہے "طہارت و ترقی" شرعی معنی ہے "**ایتاء جزء من النصاب الحولی الی فقیر غیر ھاشمی**" دونوں معنوں میں مناسبت ظاہر ہے کہ زکوٰۃ دینے سے رذیلہ بخل و حرص اور گناہوں سے طہارت حاصل ہوتی ہے۔ مال میں ترقی اور اجر میں اضافہ ہوتا ہے۔ ارشاد ربانی ہے **خذ من اموالھم صدقۃ تطھرھم و تزکیھم بھا** (توبہ) **و ما انفقتم من شئ فھو یخلفہ** (سبا) **یمحق اللہ الربوٰ و یربی الصدقات** (بقرۃ) **و ما آتیتم من زکوٰۃ تریدون وجہ اللہ فاولئک ھم المضعفون** (روم)

تاریخ زکوٰۃ: بعض روایات و آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ ہجرت سے پہلے مشروع ہوئی۔ سورۃ مزمل مکی ہے۔ اس میں زکوٰۃ کا ذکر ہے۔ و اٰتوا الزکوٰۃ. ہجرت حبشہ کے موقع پر حضرت جعفر

رضی اللہ عنہ نے نجاشی کے سامنے جو بیان دیا اور اسلام کا تعارف کرایا اس میں ہے و یامرنا صلی اللہ علیہ وسلم بالصلوۃ و الزکوٰۃ (ابن خزیمۃ عن ام سلمۃ رضی اللہ تعالی عنھا) بعض نے کہا ۹ھ میں جزیہ و صدقہ کے احکام نازل ہوئے (تاریخ ابن الاثیر بحدیث ضعیف) اکثر کی رائے میں ۲ھ میں زکوٰۃ کا حکم نازل ہوا۔

قیس بن سعد رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بصدقۃ الفطر قبل ان تنزل الزکوٰۃ ثم نزلت فریضۃ الزکوٰۃ (نسائی، ابن ماجۃ، مسند احمد، حاکم) صدقہ فطر کا حکم ۲ھ میں عید الفطر سے دو روز قبل نازل ہوا۔

تطبیق: یہ ہے کہ زکوٰۃ مطلق صدقہ اور انفاق فی سبیل اللہ کی صورت میں تو ہجرت سے قبل مشروع ہوئی۔ اس کا نصاب اور تفصیلات ۲ھ میں مقرر ہوئیں پھر فتح مکہ کے بعد جب اسلامی حکومت کا دائرہ وسیع ہو گیا تو زکوٰۃ وعشر کی وصولی کا اجتماعی نظام ۹ھ میں لاگو ہوا۔

مفسر ابن کثیرؒ سورۃ مزمل کی تفسیر میں لکھتے ہیں و ھذا یدل لمن قال بان فرض الزکوٰۃ نزل بمکۃ لکن مقادیر النصب و المخرج لم تبین الا بالمدینۃ. محدث ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں و المعتمد ان الزکوٰۃ فرضت بمکۃ اجمالا و بینت بالمدینۃ تفصیلا جمعا بین الآیات التی تدل علی فرضیتھا بمکۃ وغیرھا من الآیات و الادلۃ (مرقات ص۱۱۸ ج۴) (اوجز المالک ص۱۳۵ ج۳، معارف ص۱۲۰ ج۵، فتح الملھم ص۲۰۱ ج۲، فتح الباری ص۲۰۷ ج۳)

باب ما جاء فی زکوٰۃ الذھب و الفضۃ

قولہ تعالیٰ: و الذین یکنزون الذھب و الفضۃ الآیۃ

مسئلہ: اس پر سب کا اتفاق ہے کہ چاندی کا نصاب دو سو درہم ہے اور سونے کا نصاب بیس مثقال ہے۔ اس سے زائد میں اختلاف ہے امام ابو حنیفہؒ کے ہاں زائد میں زکوٰۃ تب واجب ہو گی جب وہ نصاب کا خمس ہو یعنی چاندی میں چالیس درہم اور سونے میں چار مثقال ہو اس سے کم میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ امام شافعیؒ امام مالکؒ اور صاحبینؒ کے ہاں مطلقاً زائد میں زکوٰۃ واجب ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر حتیٰ کہ ایک درہم زائد ہو تو اس کا چالیسواں حصہ دینا واجب ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل (۱): آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کو زکوٰۃ کے بارے میں ایک تحریر عطا فرمائی تھی۔ اس میں ہے ان فی کل خمس اواق من الورق خمسۃ دراھم فما زاد

ففى كل اربعين درهما درهم (دارمی، بیهقی فی باب فرض الصدقة) و قال البیهقی مجود الاسناد. و رواه جماعة من الحفاظ موصولا حسنا. امام احمدؒ فرماتے ہیں ارجو ان یکون صحیحا. (۲) حضرت علی کی مرفوع حدیث ہے من کل اربعین دزهما درهم (ترمذی، بیهقی) ابن حزمؒ کہتے ہیں صحیح مند۔ (۳) عن الحسن البصریؒ قال کتب عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ الی ابی موسی رضی اللہ عنہ فمازاد علی المائتیں ففی کل اربعین درهما درهم (ابن ابی شیبة) (۴) عن محمد الباقرؒ مرفوعا اذا بلغت خمس اواقی ففیها خمسة دراهم و فی کل اربعین درهما درهم (ابن ابی شیبة، صحیح) (۵) ایک مرفوع روایت میں ہے و ما زاد ففی کل اربعین درهما درهم (نسائی، ابن حبان، حاکم) (۶) عن انس رضی اللہ عنہ قال ولاّنی عمر رضی اللہ عنہ الصدقات فامرنی ان آخذ من کل عشرین دینارا نصف دینار .... فما زاد فبلغ اربعین درهما ففیه درهم (کتاب الاموال لابی عبیدؒ) (۷) عن معاذ رضی اللہ عنہ ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم امره حین وجهه الی الیمن ان لا یاخذ من الکسر شیئا اذا کانت الورق مائتی درهم فخذمنها خمسة دراهم و لا تاخذ مما زاد شیئا حتی یبلغ اربعین درهما ...... فاذا بلغت اربعین درهما فخذ منها درهما (دارقطنی) یہ حدیث ضعیف ہے مگر حنفی مسلک کی بنیاد مذکورہ صحیح احادیث پر ہے۔

جمهور کی دلیل: حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے هاتوا ربع العشور من کل اربعین درهما درهم و لیس علیکم شئ حتی تتمّ مائتی درهم ففیها خمسة دراهم فما زاد فعلی حساب ذالک (ابوداؤد ص ۲۲۵ ج ۱، باب فی زکوٰة السائمة)

جواب: مذکورہ احادیث کے قرینہ سے فما زاد سے مراد اربعینات ہیں (عمدة القاری ص ۲۶۰ ج ۸، فتح القدیر ص ۵۲۱ ج ۱، زجاجة المصابیح ص ۵۰۶ ج ۱)

باب ما جاء فی زکوٰة الابل و الغنم

قوله تعالی: و مما رزقناهم ینفقون

فاذا زادت علی عشرین و مائة ففی کل خمسین حقة و فی کل اربعین ابنة لبون.

اونٹوں کی زکوٰہ میں ایک سو بیس تک ائمہ اربعہؒ کا اتفاق ہے اس کے بعد اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ و صاحبینؒ کے ہاں استیناف ہے۔ پہلا استیناف ایک سو بیس کے بعد دوسرا استیناف ایک سو پچاس کے

بعد تیسرا استیناف دو سو کے بعد۔ الغرض ہر پچاس پر استیناف ہو گا کہ پانچ پر ایک بکری دس پر دو بکریاں اھ۔ ائمہ ثلثہؒ کے ہاں استیناف نہیں ہے بلکہ مدار حکم اربعینات و خمسینات پر ہے۔ ہر دس پر فریضہ بدل جائے گا، آگے بعض جزئیات میں ائمہ ثلثہؒ کا بھی اختلاف ہے۔

حنفیہ کی دلیل (۱): آپ ﷺ نے حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کو احکام زکوٰۃ سے متعلق ایک کتاب لکھوا کر عنایت فرمائی تھی، اس میں ہے **فاذا كانت اكثر من عشرين و مائة ففي كل خمسين حقة و في كل اربعين بنت لبون فما فضل على مائة و عشرين فانه يعاد الى اول فريضة الابل فما كان اقل من خمس و عشرين ففيه الغنم في كل خمس ذود شاة** (مسند اسحاق بن راهوية، مشكل الآثار طحاوی و مراسيل ابوداؤد) **و روى النسائي في الديات نحوه.** علامہ عینیؒ شرح ہدایہ میں عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی مذکورہ کتاب کے بارے میں لکھتے ہیں **رواه عبد الرزاق في مصنفه و ابن حبان في صحيحه و الحاكم في المستدرك و قال صحيح الاسناد و هو من قواعد الاسلام.** ابن الجوزیؒ "التحقیق" میں لکھتے ہیں **قال احمد بن حنبل كتاب عمرو بن حزم صحيح.**

بعض متاخرین نے لکھا ہے **نسخة كتاب عمرو بن حزم** رضی اللہ عنہ **تلقاها الامة بالقبول و هي متوارثة.** محدث یعقوب بن سفیانؒ فرماتے ہیں **لا اعلم في جميع الكتب المنقولة اصح منه كان اصحاب النبي** ﷺ **و التابعون يرجعون اليه و يدعون آرائهم** (اوجز ص۱۹۳ ج۳) حاکم فرماتے ہیں **قد شهد عمر بن عبد العزيزؒ و الزهريؒ لهذا الكتاب بالصحة** (فتح الملهم ص۴ ج۳)

دلیل (۲): عن علي رضی اللہ عنہ **قال اذا زادت الابل على عشرين و مائة يستقبل بها الفريضة** (ابن ابی شيبة) حضرت علی رضی اللہ عنہ عہد نبوی میں عامل صدقات تھے آپ کے پاس آپ ﷺ کا لکھوایا ہوا ایک صحیفہ تھا جس میں صدقات وغیرہ کے احکام تھے۔ اس کا مختصر ذکر بخاری میں بھی ہے۔ بہرحال حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مذکورہ ارشاد مرفوع حکمی ہے۔

دلیل (۳): عن عبد الله بن مسعود قال فاذا بلغت العشرين و مائة استقبلت الفريضة بالغنم في كل خمس شاة (طحاوی، كتاب الآثار محمدؒ، و كتاب الآثار ابو يوسفؒ) مقادیر میں موقوف مرفوع حکمی ہے۔

جمہور کی دلیل (۱): حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **فاذا زادت على عشرين و مائة ففي كل خمسين حقة و في كل اربعين ابنة لبون** (ترمذی)

جواب: اس کا مطلب یہ ہے کہ جب ایک سو بیس سے زائد چالیس ہونگی تو بنت لبون اور پچاس زائد ہونگے تو حقہ لازم ہے۔ اس سے کم زائد ہوں تو یہ روایت خاموش ہے مذکورہ روایات ناطق ہیں۔ ناطق ساکت سے راجح ہے۔ تو حنفیہ اقل و اکثر دونوں پر عمل کرتے ہیں فریق ثانی کا عمل صرف اکثر والی روایات پر ہے۔ دونوں پر عمل صرف ایک پر عمل سے راجح ہے۔

دلیل (۲): عبد اللہ بن المبارکؒ کی طویل مرفوع حدیث میں ہے **فاذا کانت احدی و عشرین و مائة ففیها ثلاث بنات لبون** (ابوداؤد)

جواب (۱): علامہ سرخسیؒ المبسوط میں فرماتے ہیں ایک سو بیس میں حقتین کا ثبوت آثار متفقہ اور اجماع سے ہے۔ اختلافی آثار سے ان کا اسقاط درست نہیں۔ تو ابن المبارکؒ کی یہ روایت آثار مشہورہ کے مقابلہ میں حجت نہیں ہے۔ (۲) علامہ انور شاہؒ فرماتے ہیں اصل مرفوع روایت مجمل ہے جو بخاری و ترمذی وغیرہ میں ہے جس کا جواب گذر چکا ہے ابن المبارک کی روایت میں تفصیل راوی کا مدرج کلام ہے۔ لہذا حجت نہیں۔ (معارف ص ۱۸۲ ج ۵، اوجز ص ۱۹۲ ج ۳، بذل ص ۱۱ ج ۳، عمدة القاری ص ۱۹ ج ۹، فتح القدیر ص ۴۹۵ ج ۱)

و لا یجمع بین متفرق و لا یفرق بین مجتمع مخافة الصدقة و ما کان من خلیطین اھ

تمهید: من خلیطین: خلطہ (خاء کے ضمہ سے) ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں اختلاط و شرکت۔ خلطہ دو قسم ہے خلطہ اشتراک و خلطہ جوار۔ پہلی قسم کو خلطہ اعیان و خلطہ شیوع بھی کہا جاتا ہے۔ دوسری قسم کو خلطہ اوصاف بھی کہا جاتا ہے۔

خلطه اشتراك: یہ ہے کہ کئی آدمی کسی چیز میں شریک ہوں اور ہر ایک کا حصہ دوسرے کے حصہ سے ممتاز نہ ہو مثلاً وراثت یا ھبہ یا شراء کی صورت میں چند آدمی کسی چیز میں شریک ہوں۔

خلطه جوار: یہ ہے ہر ایک کا حصہ دوسرے کے حصہ سے ممتاز اور مشخص ہو جیسے دو آدمیوں کی بیس بیس بکریاں الگ الگ ہوں پھر وہ ان کو اکٹھا کر کے چرانے کا انتظام کریں۔

مسئله: مشہور یہ ہے کہ حنفیہ کے ہاں خلطہ اشتراک مؤثر ہے۔ خلطہ جوار مؤثر نہیں مگر محقق یہ ہے کہ حنفیہ کے ہاں خلطہ مطلقا مؤثر نہیں خواہ خلطہ اشتراک ہو یا خلطہ جوار (معارف ص ۱۹۲ ج ۵) جو حکم انفرادی حالت کا ہے وہی حکم اجتماعی حالت اور شرکت کا بھی ہے۔ اشتراک میں اگر ہر مالک کا حصہ کامل نصاب ہے تو زکوٰۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں۔ امام بخاریؒ کا میلان بھی حنفیہ کی طرف ہے جیسا کہ

بخاری'' **باب ما کان من خلیطین اھ**'' اور اس کے آثار سے معلوم ہوتا ہے (عمدة القاری، ارشاد الساری، اوجز ص ۲۰۸ ج۳) ابن حزم ظاہریؒ، سفیان ثوریؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔

ائمہ ثلثہؒ: کے ہاں خلطہ مطلقا مؤثر ہے۔ متعدد اشخاص کا مال ایک شخص کے مال کے حکم میں ہو گا زکوٰۃ کے وجوب اور مقدار میں خلطہ معتبر ہو گا۔ پھر شافعیہ کے ہاں خلطہ، مواشی اور درہم و دینار سب میں مؤثر ہے۔ مالکیہ وحنبلیہ کے ہاں صرف مواشی میں معتبر ہے۔

آگے ائمہ ثلثہؒ کا شرائط میں قدرے اختلاف ہے۔ شوافع کی کتب فروع سے خلطہ کے مؤثر ہونے کی دس شرطیں معلوم ہوتی ہیں۔ وہ یہ ہیں (۱) اتحاد مراح (باڑہ) (۲) اتحاد مسرح (چراگاہ لے جانے سے قبل جمع ہونے کی جگہ) (۳) اتحاد مرعی (چراگاہ) (۴) اتحاد فحل (نر) (۵) اتحاد مشرب (پانی پینے کا مقام) (٦) اتحاد راعی (چرواہا) (۷) اتحاد محلب (دودھ دوہنے کا مقام) بعض نے محلب بالکسر لکھا ہے (دودھ دوہنے کا برتن) (۸) کم از کم ایک شریک کامل نصاب کا مالک ہو۔ (۹) اختلاط پر سال گذر چکا ہو۔ (۱۰) تمام شرکاء وجوب زکوٰۃ کے اہل ہوں یعنی مسلمان آزاد ہوں (اوجز ص ۲۱۰ ج۳، عمدة القاری ص ۱۱ ج۹) مالکیہ کی کتب سے یہ شرطیں معلوم ہوتی ہیں (۱) اختلاط کی نیت (۲) اسلام (۳) حریت (۴) ہر خلیط کا پورے نصاب کا مالک ہونا۔ (۵) ملکیت نصاب پر سال کا گذرنا۔ اختلاط پر حولان حول شرط نہیں۔ (٦) مواشی کا درج ذیل پانچ امور میں سے اکثر میں مجتمع ہونا۔ (۱) مراح (قیلولہ گاہ) (۲) مبیت (شب باشی کی جگہ) (۳) ماء (پینے کا پانی) (۴) راعی، (۵) فحل۔ حنبلیہ کی کتابوں سے یہ شرطیں معلوم ہوتی ہیں۔ (۱) مسرح، (۲) مبیت، (۳) محلب، (۴) مشرب، (۵) راعی، (٦) فحل کی وحدت۔ حاصل یہ ہے کہ حنفیہ کے ہاں زکوٰۃ میں خلطہ قطعا مؤثر نہیں۔ ائمہ ثلثہؒ کے ہاں مذکورہ شرائط کے ساتھ مؤثر ہے۔

حنفیہ کی دلیل (۱): نصاب زکوٰۃ والی تمام نصوص ہیں مثلاً **عن ابی سعید الخدری** رضی اللہ عنہ **مرفوعا لیس فیما دون خمس ذود من الابل صدقة (بخاری، مسلم، ترمذی، و دیگر) عن علی** رضی اللہ عنہ **مرفوعا لیس لی فی تسعین و مائة شیء فاذا بلغت مائتین ففیھا خمسة دراھم (ترمذی و دیگر)** اگر خلطہ مؤثر ہوتو نصاب کی یہ تمام حدیں ٹوٹ جائیں گی اور ان نصوص کی خلاف ورزی لازم آئیگی۔ پھر مذکورہ شرطوں کا کتاب وسنت سے کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ (۲) انفرادی صورت میں بالاتفاق ملکیت مؤثر ہے۔ مکان کا اعتبار نہیں تو اختلاط کی صورت میں بھی صرف ملکیت کا اعتبار ہونا

چاہئے۔ ابن حزمؒ لکھتے ہیں فهذه زكوٰة ما اوجبها الله تعالىٰ و حكم بخلاف حكم الله تعالى و حكم رسول الله ﷺ و جعلوا لمال حدهما حكما فى مال الآخر و هذا باطل و خلاف القرآن و السنن و اشتراط الشروط التسعة المذكورة وغيرها تحكم بلاد ليل اصلا لا من قرآن و لا من سنة و لا من قول صاحب و لا من قول قياس و لا من وجه معقول ...... و لو وجبت بالاختلاط فى المراعى لوجبت فى كل ماشية الارض لان المراعى متصلة فى اكثر الدنيا الا ان يقطع بينها بحر او نهر او عمارة اه (كذا فى المعارف ص۱۸۷ ج۵)

جمہور کی دلیل (۱): عن سعد بن ابى وقاص رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ الخليطان ما اجتمعا على الحوض و الراعى و الفحل (دارقطنى و البيهقى)

جواب (۱): اس کی سند میں عبد اللہ بن لہیعہ ضعیف راوی ہے۔ نصاب کی صحیح احادیث کے مقابلہ میں حجت نہیں۔

دلیل (۲): حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث باب ہے لا يجمع بين متفرق اھ کہ جمع و تفریق فی المکان مراد ہے۔ خلیط کا لفظ بظاہر اس پر دال ہے۔

جواب: یہ معنی نصوص نصاب کے خلاف ہے بلکہ اس سے مراد جمع وتفریق فی الملک ہے اور خلیط بمعنی شریک بھی آتا ہے قاموس میں ہے الخليط الشريک او المشارک فى حقوق الملک کالشرب و الطريق. اس معنی کے اعتبار سے نصوص نصاب سے کوئی تعارض نہیں ہوتا۔ جیسے انفرادی صورت میں ایک شخص کا نصاب مختلف مکانوں میں رکھا ہوتو بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ اشتراک کی صورت میں بھی یہی ہونا چاہئے۔

لا يجمع بين متفرق و لا يفرق بين مجتمع

یہ نہی شافعیہ کے ہاں ساعی کے لئے ہے اور مالکیہ کے ہاں مالک کے لئے ہے۔ حنفیہ کے ہاں دونوں (ساعی و مالک) کے لئے ہے تو حنفیہ کے ہاں ہر ایک جملہ کی دوصورتیں ہوں گی۔

لا یجمع (۱): دو آدمیوں کی ۴۰ بکریاں مشترک ہیں ہر ایک کی ۲۰، ۲۰ تو ساعی کے لئے جائز نہیں کہ وہ ان کو جمع کر کے ایک نصاب قرار دے کر ایک بکری زکوٰۃ لے لے۔ (۲) دو آدمیوں کی ۸۰ بکریاں مشترک ہیں ہر ایک کی ۴۰، ۴۰ اور ان پر ایک ایک بکری زکوٰۃ واجب ہے تو مالکوں کے لئے جائز نہیں کہ وہ دونوں حصے جمع کر کے ایک نصاب قرار دیں اور ایک بکری زکوٰۃ دیں۔

و لا یفرق (۱): ایک آدمی کی ۸۰ بکریاں مختلف چراگاہوں میں چرتی ہوں تو اس پر ایک بکری زکوٰۃ واجب ہے۔ ساعی کے لئے جائز نہیں کہ وہ ان کو دو نصاب قرار دے کر دو بکریاں زکوٰۃ لے۔ (۲) ایک شخص کی ۴۰ بکریاں دو چراگاہوں میں چرتی ہوں تو ایک بکری زکوٰۃ واجب ہوگی۔ مالک کے لئے جائز نہیں کہ وہ دو ملک ظاہر کر کے زکوٰۃ سے راہ فرار اختیار کرے اگر کلام کا رخ ساعی کی طرف ہوگا تو **خشية الصدقة** کی تقدیر عبارت ہوگی **خشية تقليل الصدقة** یا **خشية سقوط الصدقة** اور اگر کلام کا رخ مالک کی طرف ہوگا تو تقدیر عبارت ہوگی۔ **خشية تكثير الصدقة** یا **خشية وجوب الصدقة.** خلاصہ یہ ہے کہ ساعی اور مالک کو ایسا کوئی حیلہ یا حرکت نہ کرنی چاہئے جس سے زکوٰۃ کا نفس الامری اور حقیقی حکم تبدیل ہو جائے۔

و ما كان من خليطين فانهما يتراجعان بالسوية

حنفیہ کے ہاں اس کا مطلب یہ ہے کہ مشترک مال میں سے جو زکوٰۃ لی جائے گی وہ شرکاء کے حصوں کے مطابق محسوب ہوگی۔ مثلاً دو آدمیوں کی ۸۰ بکریاں مشترک ہوں ایک کی دو تہائی اور دوسرے کی ایک تہائی اور ساعی ایک بکری لے تو وہ دو تہائی والے کی جائیگی ایک تہائی والا اس کا حساب شریک سے لے لے گا کیونکہ اس کا نصاب نہیں تھا تو اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی یا دو آدمیوں کی ۱۲۰ بکریاں مشترک ہوں ایک کی ۸۰ اور دوسرے کی ۴۰ ساعی دو بکریاں زکوٰۃ میں لے گا۔ ہر ایک کی ایک بکری جائیگی کیونکہ ہر ایک کا مال نصاب ہے یہ نہیں ہوگا کہ ۸۰ والا زیادہ دے اور ۴۰ والا کم دے۔ (عمدة القاری ص ۱۸۴ ج ۵، اوجز ص ۱۰۸ ج ۳، بذل ص ۱۳ ج ۳، معارف ص ۱۸۴ ج ۵، مرقات ص ۱۴۶ ج ۴)

باب ما جاء في زكوٰة البقر

عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال في ثلثين من البقر تبيع او تبيعة و في كل اربعين مسنة.

فائده: جاموس بھی بقر کی ایک نوع ہے اور اس کے حکم میں ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں **و كذالك البقر و الجواميس يجب ان تجمع على ربها في الصدقة و قال انما هي بقر كلها** (مؤطا مالک) علامہ خرقیؒ فرماتے ہیں **الجواميس كغيرها من البقر.** علامہ موفقؒ فرماتے ہیں **لا خلاف في هذا نعلمه.** ابن المنذرؒ فرماتے ہیں **اجمع كل من يحفظ عنه من اهل العلم على هذا**

(اوجز ص ۲۰۲ ج ۳)

و فی کل اربعین مسنة: حنفیہ کے ہاں زکوٰۃ بقر میں مسن اور مسنة مذکر و مؤنث دونوں دینا جائز ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں صرف مؤنث مسنۃ جائز ہے۔

حنفیه کی دلیل (۱): حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث باب ہے، فی ثلثین من البقر تبیع او تبیعة اھ اس سے معلوم ہوا کہ بقر میں مذکر و مؤنث دونوں جائز ہیں۔ (۲) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے و فی کل اربعین مسنة او مسن (طبرانی)

ائمه ثلثهؒ کی دلیل: حدیث باب کا آخری جملہ ہے و فی کلّ اربعین مسنة کہ اس میں صرف مؤنث کا ذکر ہے۔

جواب: مذکورہ دلائل کے قرینہ سے یہ اختصار پر محمول ہے۔

باب ما جاء فی کراهية اخذ خيار المال

عن ابن عباس رضی اللہ عنہ **ان رسول الله** صلی اللہ علیہ وسلم **بعث معاذا الی الیمن .... توخذ من اغنیائهم و ترد علی فقرائهم الحدیث.**

مسئله: ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں زکوٰۃ قرآن مجید میں بیان کردہ مصارف ثمانیہ میں صرف ایک مصرف میں خرچ کرنا بھی جائز ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں سب پر خرچ کرنا لازم ہے الا یہ کہ کوئی مد وہاں موجود نہ ہو۔

جمهور کی دلیل (۱): قوله تعالیٰ ان تبدوا الصدقات فنعما هی و ان تخفوها و تؤتوها الفقراء الآية (بقرة) صرف فقراء کا ذکر ہے۔ (۲) ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے و ترد علی فقرائهم جنس فقراء مراد ہے۔ (۳) حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یمن سے مدینہ منورہ سونا بھیجا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مؤلفۃ القلوب میں تقسیم فرمایا (کتاب الاموال ابو عبید عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ) (۴) سلمہ بن صخر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے انه صلی اللہ علیہ وسلم امر له بصدقة قومه (ابوداؤد، مسند احمد) (۵) حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابن عباس، حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہم سے بھی یہی منقول ہے اور کسی صحابی کا اختلاف منقول نہیں تو گویا اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہوا۔ جمہور کے دلائل کی مزید تفصیل نصب الرایہ اور احکام القرآن جصاصؒ میں ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: قوله تعالی انما الصدقات للفقراء و المساکین الآية اس میں

مستحقین کا بیان ہے۔

جواب: مذکورہ نصوص کے قرینہ سے مصارف کا بیان ہے نہ کہ مستحقین کا۔ (اوجز المسالک ص۲۲۷ ج۳، فتح القدیر ص۱۹۱ ج۲)

باب ما جاء فی صدقة الزرع و الثمر و الحبوب

قوله تعالیٰ: و آتوا حقه یوم حصاده. و قوله تعالیٰ یا ایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کبستم ومما اخرجنا لکم من الارض الآیة.

عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ...... لیس فی ما دون خمسة اوسق صدقة الحدیث.

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں وجوب عشر کے لئے نصاب شرط نہیں پیداوار قلیل ہو یا کثیر مطلقا عشر واجب ہے۔ ائمہ ثلثہؒ و صاحبینؒ کے ہاں پانچ وسق نصاب شرط ہے۔

امام اعظمؒ کی دلیل: نصوص قرآن و حدیث کا عموم ہے۔ (۱) مثلاً **و آتوا حقه یوم حصاده** (انعام) (۲) **و مما اخرجنا لکم** (بقرة) ابن العربی مالکیؒ فرماتے ہیں **ان ظاهر القرآن یؤید ابا حنیفةؒ** (۳) **عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فیما سقت السماء و العیون اوکان عثریا العشر الحدیث** (بخاری، مسلم، ابوداؤد، طحاوی) (۴) **عن جابر رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فیما سقت الانهار و الغیم العشر الحدیث** (مسلم، طحاوی) (۵) **عن معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ قال بعثنی رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم الی الیمن فامرنی ان آخذ مما سقت السماء و ما سقی بعلا العشر الحدیث** (ابن ماجة) (۶) **عن انس رضی اللہ عنہ مرفوعا فیما سقت السماء العشر و فیما سقی بنضح او غرب نصف العشر فی قلیله و کثیره** (اخرجه ابن خسرو) (۷) حضرت عمر بن عبد العزیزؒ جب خلیفہ مقرر ہوئے تو صدقات کے احکام کی تحقیق کی عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کے خاندان کے پاس آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک نوشتہ تھا جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ اسی طرح حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے خاندان کے پاس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک نوشتہ تھا۔ تحقیق کے بعد ان دونوں مجموعوں کے مطابق مطلق پیداوار

میں عشر کا حکم دیا (دارقطنی، مستدرک حاکم، فتح الملهم ص ۴ ج ۳) عمر بن عبد العزیزؒ کے فیصلے پر کسی کا انکار منقول نہیں گویا اس وقت کا اجماع تھا۔ (۸) **عن جابر** رضی اللہ عنہ **فی کل عشرة اقناء قنو یوضع فی المسجد للمساکین** (طحاوی باب العرایا) (۹) حضرت علی رضی اللہ عنہ و ابن عمر رضی اللہ عنہ کے آثار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی کتاب الصدقہ بھی حنفی مسلک کی دلیل ہیں (کتاب الاموال لابی عبیدؒ) (۱۰) **عن عمر بن عبد العزیزؒ قال فیما انبتت الارض من قلیل و کثیر العشر** (عبد الرزاق) **و اخرج نحوہ عن مجاهد و ابراهیم النخعی و اخرجه ابن ابی شیبة ایضا عن عمر بن عبد العزیز و مجاهد و النخعی و زاد فی روایة النخعی حتی فی کل عشر دستجات بقل دستجة،** (فتح القدیر ص ۳ ج ۲ و نصب الرایة ص ۳۸۶ ج ۲، معارف ص ۲۰۴ ج ۵)

جمهور کی دلیل (۱): حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے ان النبی ﷺ قال .... **لیس فی ما دون خمسة اوسق صدقة** (ترمذی، و قال حدیث حسن صحیح) یہ حدیث صحیحین میں بھی ہے۔

جواب: اس کے تقریباً دس جواب دیئے گئے ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں (۱) مذکورہ نصوص کے قرینہ سے یہ مؤول ہے اس کا تعلق مال تجارت سے ہے اور زکوٰۃ مراد ہے۔ اس وقت لین دین اوساق سے ہوتا تھا اور ایک وسق کی قیمت ۴۰ درہم تھی تو پانچ وسق دو سو درہم ہوئے۔ جو مال تجارت کا نصاب تھا۔ خود اسی حدیث میں بھی قرینہ موجود ہے۔ پہلا جملہ "**لیس فیما دون خمسة اواق صدقة**" بالاتفاق زکوٰۃ پر محمول ہے۔ (۲) نصوص قرآن کے مقابلہ میں اخبار آحاد مرجوح ہیں۔ (۳) یہاں عام اور خاص میں تعارض ہے تاریخ معلوم نہیں عام پر عمل کرنے میں احتیاط ہے۔ لہذا عام خاص کے لئے ناسخ ہے۔ (۴) علامہ انور شاہؒ فرماتے ہیں یہ حدیث عرایا سے متعلق ہے۔ عریہ پانچ وسق تک ہوتا تھا جیسے ہبہ کرنے والے پر زکوٰۃ نہیں ویسے عریہ دینے والے پر عشر نہیں۔ (۵) سہولت کے لئے اس وقت پانچ وسق تک کا عشر مالک خود فقراء کو دیتا تھا اس سے زائد کا عشر عاشر لیتا تھا تو مطلب یہ ہوگا کہ پانچ وسق کا صدقہ عاشر نہیں لیگا۔ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریاؒ فرماتے ہیں **و هذا عمدة الاجوبة عندی** (اوجز المسالک)

شبہ: امام بخاریؒ فرماتے ہیں یہاں خاص عام کی تفسیر ہے لہذا خاص پر عمل کرنا چاہئے۔

جواب: مفسر ابوبکر جصاصؒ فرماتے ہیں یہاں خاص عام کی تفسیر نہیں بن سکتا۔ کیونکہ خاص کا تعلق

صرف موسوق (اوساق سے اندازہ کی جانے والی چیز) سے ہے اور عام موسوق وغیر موسوق دونوں کو شامل ہے بیان کا مبین کے مماثل ہونا ضروری ہے۔

دلیل (۲): عن عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتب الی اهل الیمن بکتاب فیه الفرائض و السنن فکتب فیه ما سقت السماء او کان سیحا او بعلا فیه العشر اذا بلغ خمسة اوسق (طحاوی، ابن حبان و الحاکم)

جواب: اس کی سند میں سلیمان بن داؤد متکلم فیہ راوی ہے اور وہ اس زیادت میں متفرد ہے۔ صحیح روایات اس زیادت سے خالی ہیں۔ لہذا یہ مرجوح ہے۔

فائدہ: ابن العربی مالکیؒ فرماتے ہیں **اقوی المذاهب مذهب ابی حنیفةؒ دلیلا و احوطها للمساکین و اولاها قیاما بشکر النعمة و علیه یدل عموم الآیة و الحدیث.**

فائدہ: آج کل اقتصادی و معاشی مسائل نے ساری دنیا کو پریشان کر رکھا ہے مغربی سرمایہ داری اور اشتراکی نظام کے توڑ کے لئے فقہ حنفی تیر بہدف علاج ہے۔ فیض احمد (اوجز المسالک ص ۱۳۸ ج ۳، فتح الملهم ص ۳ ج ۳، عمدة القاری ص ۵۷ ج ۹، معارف ص ۲۰۲ ج ۵)

باب ما جاء لیس فی الخیل و الرقیق صدقة

مسئلہ: گھوڑے تین قسم کے ہیں۔ (۱) تجارت کے لئے۔ (۲) خدمت وسواری کے لئے۔ (۳) سائمہ نسل بڑھانے کے لئے۔ بالاتفاق پہلی قسم میں زکوٰۃ واجب ہے اور دوسری میں واجب نہیں۔ تیسری میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ وجوب کے قائل ہیں ائمہ ثلاثہؒ و صاحبینؒ عدم وجوب کے قائل ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل (۱): حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی طویل مرفوع حدیث مانعین زکوٰۃ کے بارے میں ہے **ثم لم ینس حق اللہ فی ظهورها و لا رقابها** (بخاری، مسلم) **حق فی الظهور** سے مراد مجاہدین وغیرہ کو عاریۃً دینا ہے اور **حق فی الرقاب** سے مراد زکوٰۃ ہے۔ ورنہ رقابها کا ظهور پر عطف بے معنی ہوگا۔

سوال: زکوٰۃ تجارت مراد ہے۔

جواب: اس حدیث کے آخر میں ہے **قیل یا رسول اللہ فالحمر قال ما انزل علی فی الحمر شئ** اھ. حالانکہ زکوٰۃ تجارت بالاتفاق حمر کو بھی شامل ہے۔ لہذا یہاں زکوٰۃ تجارت مراد لینا درست نہیں ہے۔

سوال: پہلے زکوٰۃ واجب تھی پھر منسوخ ہوگئی جیسا کہ حدیث باب میں ’’قد عفوت عن صدقة الخیل‘‘ سے معلوم ہوتا ہے۔

جواب: معافی صرف واجب کی نہیں ہوتی۔ ابتدا سے واجب نہ کرنے پر بھی یہ لفظ صادق ہے۔ یہاں دوسری صورت مراد ہے۔ اس پر قرینہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں زکوٰۃ لینے پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اتفاق کرنا ہے۔

دلیل (۲): ان السائب بن یزیدؓ قال رأیت ابی یقوم الخیل ثم یرفع صدقتها الی عمر رضی اللہ عنہ (دارقطنی) قال ابن عبد البر حدیث صحیح و قال ابن حجر فی الاصابة اسناد صحیح. (۳) یعلی بن امیہؓ کی طویل روایت میں ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جب معلوم ہوا کہ گھوڑے کی قیمت بہت بڑھ گئی ہے تو فرمایا خذ من کل فرس دینارا فقرر علی الخیل دینارا دینارا (مسند عبد الرزاق) (۴) عن ابن شهاب ان عثمان رضی اللہ عنہ کان یصدق الخیل (عبد الرزاق) (۵) حارثہ بن مضربؒ کہتے ہیں شام سے کچھ لوگ آئے، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا ہم نے بہت گھوڑے وغیرہ حاصل کئے ہیں لہٰذا آپ گھوڑوں کی زکوٰۃ لیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ما فعله صاحبای قبلی فافعله. پھر آپ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا اور زکوٰۃ لینا طے ہوا فاخذ من الفرس عشرة دراهم. دوسری سند میں ہے فوضع علی کل فرس دینارا (دارقطنی، مسند احمد، طحاوی، طبرانی، حاکم و صححه و قال الهیثمی رجاله ثقات) اس وقت یہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماعی مسئلہ ہوا۔ محقق ابن الہمامؒ فرماتے ہیں و هذا حینئذ فوق الاجماع السکوتی. (۶) عن جابر رضی اللہ عنہ ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال فی کل فرس سائمة دینار او عشرة دراهم و لیس فی المرابطة شئ (دارقطنی، بیهقی) گو یہ ضعیف ہے مگر تعدد طرق کی وجہ سے قابل عمل ہے۔ (۷) ابراہیم نخعیؒ کا اثر بھی وجوب زکوٰۃ پر دال ہے (کتاب الآثار محمدؒ)

ائمہ ثلثہؒ کی دلیل (۱): حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث باب ہے قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قد عفوت عن صدقة الخیل و الرقیق (ترمذی) یہ حدیث ابوداوٗد میں بھی ہے۔ اس کی سند حسن ہے (فتح الباری) (۲) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم لیس علی المسلم فی فرسه و لا عبده صدقة (بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی)

جواب: ان دونوں حدیثوں میں سواری، خدمت اور جہاد کے گھوڑے مراد ہیں اس پر قرینہ و لا عبده کا عطف ہے عبد سے مراد بالاتفاق عبد خدمت ہے۔ نیز حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے حضرت

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سن کر فرمایا صدق رسول اللہ ﷺ انما ھھنا فرس الغازی (کتاب الاسرار للدبوسی و المبسوط سرخی)

دلیل (۳): آپ ﷺ اور صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں گھوڑوں کی زکوٰۃ لینا ثابت نہیں۔ شام کے لوگوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا ہمیں بہت گھوڑے ملے ہیں۔ لہذا آپ ان کی زکوٰۃ لیں۔ آپ نے فرمایا ما فعله صاحبای قبلی اھ (دارقطنی)

جواب: عہد نبوی و عہد صدیقی میں اسلامی مملکت میں خیل سائمہ کا وجود ہی نہیں تھا۔ اس لئے زکوٰۃ کی نوبت نہیں آئی۔ بعد میں مدائن وغیرہ فتح ہوئے اور خیل سائمہ مسلمانوں کی ملکیت میں آئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مشورہ سے زکوٰۃ مقرر کی جیسا کہ اوپر ذکر ہوا۔ محقق ابن الہمامؒ فرماتے ہیں و عدم اخذه ﷺ لانه لم يكن فی زمانه اصحاب الخيل السائمة من المسلمين و اصحاب هذه انما هم اهل المدائن و الدشت و التراكمة و انما فتحت بلادهم فی زمن عمر رضی اللہ عنہ و عثمان رضی اللہ عنہ اھ. الغرض امام ابوحنیفہؒ کا مسلک مرفوع احادیث و آثار خلفاء ثلاثہ رضی اللہ عنہم سے ثابت ہے اور احتیاط بھی اسی میں ہے۔ یہ انفع للفقراء بھی ہے۔ (فتح القدیر ص ۱۵۰ ج ۱، فتح الملہم ص ۹ ج ۲، اوجز ص ۲۵۴ ج ۳، معارف ص ۱۷۰ ج ۵)

باب ما جاء فی زکوٰة العسل

عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ فی العسل فی کل عشرة ازق زق

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ و صاحبینؒ کے ہاں شہد میں عشر واجب ہے۔ امام شافعیؒ کا قدیم قول بھی یہی ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں واجب نہیں۔ امام شافعیؒ کا جدید قول بھی یہی ہے۔

وجوب کی دلیل (۱): عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده عبد الله بن عمرو رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے ان النبی ﷺ اخذ من العسل عشرا (ابن ماجة) (۲) عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده رضی اللہ عنہ قال جاء هلال رضی اللہ عنہ الی رسول الله ﷺ بعشور نحل له و کان سأله ان یحمی وادیا یقال له سلبة فحمی له رسول الله ﷺ ذالک الوادی الحدیث (ابوداؤد و سکت علیه و النسائی) یہ حدیث کم از کم حسن ہے۔ (۳) عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده رضی اللہ عنہ ان رسول الله ﷺ کان یوخذ فی زمانه من قرب العسل من کل عشر قربٍ قربة من اوسطها

(رواه القرطبی و قال حدیث حسن و کذا فی کتاب الاموال لابی عبید) (۴) عن عمرو بن شعیب بن ابیه عن جده رضی اللہ عنہ ان بنی شبابة کانوا یؤدون الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العشر من کل عشر قرب قربة (طبرانی) (۵) عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتب الی اهل الیمن ان یوخذ من العسل العشر (مصنف عبد الرزاق، ضعیف) (۶) عن سعد بن ابی ذباب رضی اللہ عنہ (فی حدیث طویل) فاخذت منهم العشر و اتیت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ فاخبرته فقبضه عمر رضی اللہ عنہ و باعه ثم جعل ثمنه فی صدقات المسلمین (مسند شافعی، مسند بزار، طبرانی، بیهقی، ابن ابی شیبة) (۷) عن سفیان بن عبد الله الثقفی قال لعمر رضی اللہ عنہ ان عندنا وادیا فیه عسل کثیر فقال علیهم فی کل عشرة افراق فرق (کتاب الاموال لحمید بن زنجویه) (۸) عن ابی سیارة رضی اللہ عنہ قال قلت یا رسول الله ان لی نحلا قال أد العشر قلت یا رسول الله احمها لی فحماها (ابن ماجة، مسند احمد، ابوداؤد و الطیالس مسند ابو یعلی) یہ روایت منقطع ہے۔ (۹) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فی العسل فی کل عشرة ازق زق (ترمذی) گو یہ ضعیف ہے مگر مذکورہ بعض روایات حسن اور قوی ہیں۔ ضعیف بھی تعدد طرق کی وجہ سے حجت ہیں۔

عدم وجوب کی دلیل: اس پر کوئی قوی حدیث نہیں ہیں۔ عدم وجوب کے قائل حضرات یا ثبوت کی روایات کے ضعف کا سہارا لیتے ہیں۔ یا صدقہ نفلی پر محمول کرتے ہیں یا حمی کے مقابلہ پر محمول کرتے ہیں۔ حالانکہ بعض روایات قوی ہیں۔ زکوٰۃ کا لفظ أدا العشر کا امر نفلی صدقہ کی تاویل سے اباء کرتے ہیں۔ پھر بعض روایات میں حمی کا ذکر نہیں ہے اور بعض میں اداء عشر کا ذکر پہلے اور حمی کی درخواست بعد میں ہے۔ لہذا یہ تمام اعذار معتبر نہیں ہیں۔

فائدہ: امام شافعیؒ ذباب النحل کو دودالقز پر قیاس کرتے ہیں کہ جیسے دودالقز کے ریشم میں عشر نہیں۔ ذباب النحل کے شہد میں بھی نہیں ہونا چاہئے۔

جواب: امام سرخی المبسوط میں فرماتے ہیں یہ قیاس درست نہیں۔ کیونکہ نحل پھل کھاتی ہے ثم کلی من کل الثمرات (نحل) اور پھلوں میں عشر ہے تو اس کی پیداوار شہد میں بھی ہونا چاہئے۔ ریشم کا کیڑا پتے کھاتا ہے جن میں عشر نہیں تو اس کی پیداوار میں بھی نہ ہونا چاہئے۔ (فتح القدیر ص ۶ ج ۲، اوجز ص ۲۵۵ ج ۳، بذل ص ۲۸ ج ۳، معارف ص ۲۱۷ ج ۵، الکوکب الدری ص ۲۳۶ ج ۱)

باب ما جاء لا زکوٰۃ علی المال المستفاد حتی یحول علیه الحول

مسئله: مال مستفاد کی چار صورتیں ہیں۔ (۱) ابتداءً مال حاصل ہو۔ پہلے نہ ہو یا پہلے ہو مگر نصاب سے کم ہو تو اس صورت میں باتفاق ائمہ اربعہؒ استفادہ کے وقت سے حولان حول وجوب زکوٰۃ کے لئے شرط ہے۔ (۲) پہلے نصاب موجود ہے پھر دوران سال اسی نصاب سے دوسرا مال حاصل ہوا۔ مثلاً سائمہ جانور تھے ان کی اولاد ہوئی یا مال تجارت تھا اس کا نفع ہوا تو بالاتفاق اس میں حولان حول شرط نہیں بلکہ سابقہ مال کے ساتھ اس کی بھی زکوٰۃ دی جائے۔ (۳) پہلے نصاب موجود ہے۔ پھر دوران سال خلاف جنس مال حاصل ہو تو بالاتفاق مال مستفاد کے لئے حولان حول شرط ہے۔ سابقہ مال کے ساتھ اس کا حساب نہیں ہو گا۔ واضح رہے مال تجارت اور نقدین سونا چاندی سب ایک جنس ہیں۔ سوائم میں اونٹ، گائے، بکری، الگ الگ جنس ہیں۔ (۴) پہلے نصاب موجود ہے پھر اس کا ہم جنس مال مستقل سبب سے حاصل ہو جیسے وراثت، ہبہ وغیرہ۔ اس میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں اس میں حولان حول شرط نہیں بلکہ سابقہ مال کے ساتھ اس کا حساب کیا جائے اور زکوٰۃ دی جائے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ حسن بصریؒ، سفیان ثوریؒ، اوزاعیؒ سے بھی یہی منقول ہے۔ امام شافعیؒ، امام احمدؒ کے ہاں مستقل حولان حول شرط ہے۔ امام مالکؒ سوائم میں حنفیہ کے ساتھ ہیں اور دوسرے مال میں شوافع کے ساتھ ہیں۔

حنفیه کی دلیل (۱): ان النبی ﷺ قال ان من السنة شهرا تؤدون فيه زكوٰة اموالكم فما حدث بعد ذالک فلا زكوٰة فيه حتى يجئ راس الشهر (ترمذی) (۲) زکوٰۃ کی عام نصوص بھی مطلقا وجوب زکوٰۃ کو مقتضی ہیں بدون شرط حول الا ما خص بدليل (معارف ص۲۲۲ ج۵ عن البدائع) (۳) صورت (۲) میں بالاتفاق مال مستفاد کو سابقہ مال سے ملایا جاتا ہے۔ اس کی علت ہم جنس ہونا ہے وہی علت یہاں بھی موجود ہے تو حکم بھی وہی ہو گا۔ نیز اس صورت میں مستقل حول شرط کرنے سے تجاری لوگوں کے لئے زبردست حرج لازم آئے گا روزانہ کا حساب الگ رکھنا متعذر ہو گا جو ما جعل عليكم في الدين من حرج (حج) کے خلاف ہے لہذا مستقل حول کا اعتبار نہیں۔

فریق ثانی کی دلیل: عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ من استفاد مالا فلا زكوٰة عليه حتى يحول عليه الحول (ترمذی)

جواب (۱): یہ موقوف ہے جیسا کہ خود امام ترمذی نے فرمایا تو مرفوع کے مقابلہ میں مرجوح ہے (۲) آپ کے ہاں بھی اس میں تخصیص ہے ولد اور ربح اس سے مستثنیٰ ہیں ہمارے ہاں بھی مذکورہ حدیث کے قرینہ سے اس میں تخصیص ہے اور خلاف جنس پر محمول ہے۔ (۳) اگر اس کو عام رکھا جائے تو الحول سے مراد عام ہے اصالۃً ہو یا تبعاً یہاں تبعاً حولانِ حول پایا گیا ہے جیسے ابتدائی نصاب کے بعد مال مستفاد نصاب اور حولان حول میں اصل مال کے تابع ہوتا ہے ویسے یہاں بھی تابع ہے۔ (۴) علامہ انور شاہؒ فرماتے ہیں حدیث میں مالِ مستفاد سے فقہاء کا اصطلاحی معنی مراد نہیں یہ تو بعد کی اصطلاح ہے بلکہ لغوی معنی مراد ہے یعنی ابتداءً حاصل شدہ مال۔ مختلف فیہ صورت کو یہ شامل نہیں۔ (فتح القدیر ص ۱۵۱ ج ۱، اوجز ص ۱۵۳ ج ۳، زجاجۃ ص ۴۹۶ ج ۱، مرقات ص ۱۳۳ ج ۴)

باب ما جاء ليس على المسلمين جزية

قوله تعالىٰ: حتى يعطوا الجزية الآية

مسئلہ: اس پر ائمہ اربعہؒ کا اتفاق ہے کہ اہل کتاب یہود و نصاریٰ اور مجوس سے جزیہ لینا جائز ہے۔ جیسا کہ درج ذیل نصوص سے واضح ہے۔ (۱) قوله تعالىٰ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله (الى) من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون (توبہ) (۲) عن عمر رضی اللہ عنہ انه لم ياخذ الجزية من مجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم اخذها من مجوس هجر (بخاری، ابوداؤد، ترمذی) (۳) عن ابن شهاب الزهریؒ قال بلغنی ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم اخذ الجزية من مجوس البحرين و ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ اخذها من مجوس فارس و ان عثمان رضی اللہ عنہ اخذها من البربر (مؤطا مالک)

مسئلہ: مذکورہ بالا تین فرقوں کے سوا باقی کفار سے جزیہ لینے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں عجمی مشرک و بت پرست سے جزیہ لینا جائز ہے۔ عربی مشرک وصنم پرست سے لینا جائز نہیں۔ ان کے لئے اسلام یا قتل کا حکم ہے۔ امام بخاریؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہے موصوف نے صحیح بخاری میں یہ عنوان قائم کیا ہے۔ " و ما جاء فی اخذ الجزية من اليهود و النصارى و المجوس و العجم " اس پر علامہ عینیؒ لکھتے ہیں۔ و هذا الذی ذكره هو قول ابی حنيفةؒ (عمدة القاری ص ۷۸ ج ۱۵) امام مالکؒ کے ہاں مرتد کے سوا ہر قسم کے کافر، مشرک سے جزیہ لینا جائز ہے۔ عربی ہو یا عجمی۔ امام شافعیؒ،

امام احمدؒ کے ہاں اہل کتاب و مجوس کے سوا کسی کافر سے جزیہ لینا جائز نہیں۔ خواہ وہ عربی ہو یا عجمی۔
حنفیہ کی دلیل (۱): عن بریدة رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا بعث سریة قال اذا لقیتم عدوکم من المشرکین فادعوهم الی شهادة ان لا اله الا الله و ان محمداً رسول الله فان ابوا فادعوهم الی اعطاء الجزیة اھ (مسلم، بیهقی) یہ حدیث عام ہے تمام کفار و مشرکین کو شامل ہے۔ غالباً امام مالکؒ اس کے عموم سے استدلال فرماتے ہیں لیکن حنفیہ کے ہاں درج ذیل نصوص کی وجہ سے عرب کے مشرک اور بت پرست اس سے مستثنیٰ ہیں۔ (۲) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو طالب کی عیادت فرمائی اور فرمایا یا عم اریدهم علی کلمة یدین لهم العرب و تودیٔ الیهم العجم الجزیة قال ما هی قال شهادة ان لا اله الا الله اھ (بیهقی، ترمذی و قال حسن صحیح) (۳) عن الزهریؒ مرسلا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صالح عبدة الاوثان علی الجزیة الا من کان منهم من العرب (مصنف عبد الرزاق) مرسل جمہور کے ہاں حجت ہے۔ (۴) ابن الہمامؒ فرماتے ہیں و روی عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یقبل من مشرکی العرب الا الاسلام او السیف اس کی تائید اس آیت کریمہ سے بھی ہوتی ہے تقاتلونهم او یسلمون (فتح)
امام شافعیؒ و امام احمدؒ کی دلیل: کفار کے لئے اصل حکم قتل و قتال کا ہے۔ ارشاد ربانی ہے و قاتلوهم حتی لا تکون فتنة (بقرة) و اقتلوهم حیث ثقفتموهم (نساء) فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم (توبه) لیکن آیت جزیہ اور بخاری کی مذکورہ حدیث کی وجہ سے اہل کتاب اور مجوس اس سے مستثنیٰ ہیں۔ ان کے لئے جزیہ کا حکم ہے اور وہ ان کے ساتھ خاص ہے۔
جواب: مذکورہ نصوص کی وجہ سے جزیہ کا حکم مشرکین عجم کو شامل ہے۔ قتال یا اسلام کا حکم عرب کے مشرکین اور اصنام پرستوں کے ساتھ خاص ہے۔ (اوجز المسالک ص۲۵۷ ج۳، زجاجة المصابیح ص۲۵۵ ج۳)
مسئلہ: جزیہ دو قسم ہے۔ (۱) جو صلح سے مقرر ہو۔ (۲) مسلمان حاکم طاقت سے فتح کر کے از خود ابتداءً مقرر کرے۔ جزیہ صلح جو کفار سے طے ہو جائے درست ہے۔ جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل نجران سے سالانہ دو ہزار جوڑے کپڑے پر صلح فرمائی تھی۔ (ابوداؤد) بدون صلح جزیہ کی مقدار میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و امام احمدؒ کے ہاں ماہانہ فقیر پر ایک درہم اور متوسط الحال پر دو درہم اور غنی پر چار درہم ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں سالانہ کم از کم ایک دینار ہے۔ زیادہ کی کوئی حد مقرر نہیں امام مالکؒ کے

ہاں سالانہ چار دینار یا چالیس درہم ہیں۔

حنفیہ و حنبلیہ کی دلیل: حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے عثمان بن حنیف رضی اللہ عنہ کو اہل سواد کی طرف بھیجتے وقت یہی ہدایت فرمائی تھی کسی صحابی کا اس پر اعتراض منقول نہیں نصب الرایہ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے آثار بالتفصیل مذکور ہیں۔ اس کے بعد حضرت عثمان رضی اللہ عنہ و حضرت علی رضی اللہ عنہ کا عمل بھی اس کے مطابق رہا۔ علامہ قاریؒ فرماتے ہیں ثم مذهبنا منقول عن عمر رضی اللہ عنہ و عثمان رضی اللہ عنہ و علی (مرقات ص۶۸ ج۸) عن ابی عونؒ مرسلا قال وضع عمر رضی اللہ عنہ الجزية على رؤس الرجال على الغنى ثمانية و اربعين درهما و على المتوسط اربعة و عشرين درهما و على الفقير اثنى عشر درهما (نصب الراية ص۴۴۷ ج۳، بطرق متعددة عن كتاب الاموال لابن زنجويه و كتاب الاموال لابى عبيد و طبقات ابن سعد)

امام مالکؒ کی دلیل: عن اسلم ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ضرب الجزية على اهل الذهب اربعة دنانير و على اهل الورق اربعين درهما مع ذالک ارزاق المسلمين و ضيافة ثلاثة ايام (مؤطا، مالک)

جواب: یہ اغنیا کا حکم ہے ارزاق المسلمین وغیرہ کے ملانے سے ۴۸ درہم کی مقدار پوری ہو جائے گی۔

امام شافعیؒ کی دلیل: عن معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ قال بعثنى النبى صلی اللہ علیہ وسلم الى اليمن فامرنى ان آخذ ...... و من كل حالم دينارا (ترمذی)

جواب: یہ صلح پر محمول ہے اس پر ایک قرینہ یہ ہے کہ اس کے بعض طرق میں ہے من کل حالم و حالمة حالانکہ بالاتفاق ابتدائی جزیہ عورت پر نہیں ہوتا البتہ صلح کی صورت میں ہو سکتا ہے۔ نیز یمن صلح سے فتح ہوا تھا۔ (اوجز ص ۲۶۲ ج۳، الکوکب الدری ص ۲۳۵ ج ۱، مرقات ص۶۸ ج۸)

باب ما جاء فی زکوٰۃ الحلی

قوله تعالىٰ. و الذين يكنزون الذهب و الفضة الآية

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ و صاحبینؒ کے ہاں سونے چاندی کے زیورات میں زکوٰۃ فرض ہے۔ امام مالکؒ و امام احمدؒ کے ہاں اور امام شافعیؒ کے اظہر قول میں فرض نہیں ہے۔

فرضیت کی دلیل (۱): سونے چاندی میں وجوب زکوٰۃ کی مطلق نصوص زیورات کو بھی شامل ہیں۔ مثلاً و الذين يكنزون الذهب الآية (توبہ) هاتوا صدقة الرقة الحديث (ترمذی) نیز خاص

نصوص جو زیورات کی زکوٰۃ پر دال ہیں۔ (۲) عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده رضی اللہ عنہ ان امرأة اتت رسول الله ﷺ و معها ابنة لها و في يد ابنتها مسكتان غليظتان من ذهب فقال لها اتعطين زكوٰة هذا قالت لا قال ا يسرک ان يسورک الله تعالیٰ بهما سوارين من نار الحديث (ابوداؤد، نسائی) ابن حبان کہتے ہیں اسناده صحیح منذری فرماتے ہیں۔ اسناده لا مقال فيه. (۳) عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها قالت دخل علی رسول الله ﷺ و في يدى فتخات من ورق ...... قال اتؤدين زكوتهن قلت لا قال هن حسبک من النار (ابوداؤد، دارقطنی، بیہقی، حاکم) و قال الحاكم صحيح علی شرط الشيخين و صححه ابن دقيق العيدؒ علی شرط مسلم. (۴) عن ام سلمة رضی الله تعالیٰ عنها قالت كنت البس اوضاحا من ذهب فقلت يا رسول الله ﷺ اكنز هو فقال ما بلغ ان تؤدى زكوته فزكی فليس بكنز (ابوداؤد، مؤطا مالک) قال الحاكم في المستدرک صحيح علی شرط البخاری. (۵) ان عمر رضی اللہ عنہ كتب الی ابی موسی الاشعری رضی اللہ عنہ ان مر من قبلک من نساء المسلمين ان يزكين حليهن (مصنف ابن ابی شیبة) (۶) عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ قال في الحلی الزكوٰة (مصنف عبد الرزاق) (۷) عن عبد الله بن عمرو رضی اللہ عنہ انه كان يامر نسائه ان يزكين حليهن (ابن ابی شیبة) و نحوه في الدارقطنی. نیز وجوب زکوٰۃ پر دال مرفوع حدیث حضرت اسماء بنت یزید سے مسند احمد میں، حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہ سے دارقطنی میں، حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے دارقطنی میں ہے جن کی تفصیل زیلعیؒ اور عینیؒ نے لکھی ہے۔

تنبیه: امام ترمذیؒ نے عمرو بن شعیب کی حدیث باب پر کلام فرمایا ہے۔ اور اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ آخر میں لکھا ہے و لا يصح في هذا عن النبی ﷺ شئ. اس پر محقق ابن الہمامؒ لکھتے ہیں امام ترمذی کا یہ قول مؤول ہے۔ ورنہ خطا ہے۔ منذریؒ فرماتے ہیں شاید امام ترمذیؒ کا مقصد صرف ان دو سندوں کی تضعیف کرنا ہے۔ جو ترمذی میں ہیں ورنہ ابوداوٗد کی سند بے غبار ہے۔ ابن القطان ابوداوٗد کی سند کی تصحیح کے بعد لکھتے ہیں امام ترمذی کی تضعیف ابن لہیعہ اور ابن المثنی کی وجہ سے ہے بہرحال امام ترمذیؒ کا کلام اپنے عموم کے لحاظ سے درست نہیں۔ حفاظ حدیث۔ ترمذی کے اس قول سے متعجب ہیں۔

فائده: فریق ثانی وجوب کی روایات کی مختلف توجیہیں کرتے ہیں۔ (۱) یہ ابتداء اسلام پر محمول ہیں جب کہ سونے کے زیورات حرام تھے ان کی اباحت کے بعد زکوٰۃ ساقط ہوگئی۔

جواب: حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہ، حضرت اسماء رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی احادیث مذکورہ میں زیورات پہننے کے باوجود زکوٰۃ کا حکم ہے۔ (۲) قدر حاجت سے زائد پر محمول ہے۔

جواب: ترمذی کی حدیث میں پہنے ہوئے زیور کی زکوٰۃ کا حکم یہ تاویل قبول نہیں کرتا۔ (۳) تطوع و عاریت پر محمول ہے۔

جواب: تطوع و عاریت کے ترک پر وعید نہیں ہوتی پھر زکوٰۃ کا لفظ عاریت پر نہیں بولا جاتا۔

عدم وجوب کی دلیل (۱): عن جابر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لیس فی الحلی زکوٰۃ (التحقیق لابن الجوزی)

جواب (۱): قال البیهقی لا اصل له و انما یروی عن جابر رضی اللہ عنہ من قوله. (۲) مذکورہ احادیث کے قرینہ سے مؤول ہے۔ سونے چاندی کے سوا دیگر جواہر کے زیورات پر محمول ہے۔

دلیل (۲): موقوف آثار ہیں۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا اثر و حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا اثر (موطا مالک) حضرت اسماء بنت الصدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا اثر حضرت انس رضی اللہ عنہ کا اثر (دارقطنی) حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا اثر (مسند شافعی)

جواب: کتاب اللہ اور مرفوع احادیث کے مقابلہ میں موقوف حجت نہیں۔

سوال: عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها کانت تلی بنات اخیها فی حجرها لهن الحلی فلا تخرج من حلیهن الزکوٰة (مؤطا مالک)

جواب (۱): حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے آثار مختلف ہیں بعض سے زکوٰۃ کا ثبوت اور بعض سے عدم ثبوت معلوم ہوتا ہے تو ثبوت والا اثر راجح ہے کیونکہ وہ ان کی مرفوع روایات کے مطابق ہے۔ (۲) ثبوت والا اثر قولی ہے اور نفی والا فعلی ہے۔ قول فعل سے راجح ہوتا ہے۔ (فتح القدیر ص ۵۲۵ ج ۱، اوجز ص ۱۶۵ ج ۳، عمدة القاری ص ۳۳ ج ۹، بذل ص ۷ ج ۳، فتح الملهم س ۳۴ ج ۳، معارف ص ۲۲۷ ج ۵، زجاجة ص ۵۰۹ ج ۱)

باب ما جاء فی زکوٰة الخضراوات

قوله تعالیٰ. یا ایها الذین آمنوا انفقوا ...... و مما اخرجنا لکم من الارض

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں خضراوات (سبزیاں) میں عشر واجب ہے۔ ائمہ ثلثہؒ و صاحبینؒ کے ہاں

واجب نہیں۔

امام اعظمؒ کی دلیل: قرآن و حدیث کی نصوص کا اطلاق وعموم ہے۔ (۱) **و آتوا حقه یوم حصاده** (انعام) حصاد کے وقت ادائیگی حق تو خضروات میں ہوتی ہے۔ غلہ۔ حبوب میں تو صفائی کے بعد ہوتی ہے۔ (۲) **و مما اخرجنالکم من الارض** (بقرۃ) ۔مخرج من الارض کا اولین مصداق تو خضراوات ہیں۔ حبوب وغیرہ بالواسطہ مخرج من الارض ہیں۔ (۳) **عن عبد اللہ بن عمر** رضی اللہ عنہ **قال قال رسول اللہ** ﷺ **فیما سقت السماء و العیون ...... العشر** (بخاری، مسلم، ترمذی) (۴) **عن جابر** رضی اللہ عنہ **مرفوعا فیما سقت الانهار و الغیم العشور** (مسلم) (۵) **عن معاذ بن جبل** رضی اللہ عنہ **قال بعثنی رسول اللہ** ﷺ **الی الیمن و امرنی ان آخذ مما سقت السماء و ما سقی بعلا العشر** (ابن ماجة، طحاوی) **و روی ابوداؤد نحوہ.** (۶) **عن عمر بن عبد العزیزؒ و قال فیما انبتت الارض من قلیل او کثیر العشر** (مصنف عبد الرزاق) واضح رہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے صدقات کے بارے میں کتاب عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ جو حضور ﷺ نے لکھوائی تھی۔ اور کتاب عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی خوب تحقیق کی اور اس پر مذکورہ فیصلہ کیا۔ (۷) **عن ابراهیم النخعیؒ قال فی کل شئ اخرجت الارض الصدقة** (طحاوی) (۸) **و عنه فی کل عشر دستجات بقل دستجة بقل** (مصنف ابن ابی شیبة)

ابن العربی مالکیؒ عارضہ الاحوذی شرح ترمذی میں لکھتے ہیں۔ **اقوی المذاهب فی المسئلة مذهب ابی حنیفةؒ دلیلا و احفظها للمساکین و اولاها قیاما بشکر النعمة و علیه یدل عموم الآیة و الحدیث.**

جمہور کی دلیل (۱): **عن معاذ** رضی اللہ عنہ **انه کتب الی النبی** ﷺ **یسأله عن الخضروات و هی البقول فقال لیس فیها شئ** (ترمذی)

جواب: خود ترمذی نے اس کی تضعیف کی ہے۔ یہ حدیث چھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے، حضرت معاذ رضی اللہ عنہ، حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ، حضرت محمد بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ، حضرت انس رضی اللہ عنہ، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا مگر سب ضعیف ہیں۔ (۲) **عن موسی بن طلحةؒ قال عندنا کتاب معاذ بن جبل** رضی اللہ عنہ **عن النبی** ﷺ **انه انما اخذ الصدقة عن الحنطة و الشعیر و الزبیب و التمر** (دارقطنی) (۳) **عن موسی بن طلحةؒ مرسلا ان رسول اللہ** ﷺ **نهی ان یوخذ من**

الخضروات صدقة (دارقطنی) (۴) حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ حضرت ابوموسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ کو یمن بھیجتے وقت آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا لا تاخذا الصدقة الا من هذه الاربعة الشعير و الحنطة و الزبيب، و التمر (حاکم، طبرانی، بیہقی) و قال البيهقی رواته ثقات (۵) عن عمر رضی اللہ عنہ انما سن رسول الله ﷺ الزكوٰة فی هذه الاربعة الشعير و الحنطة و الزبيب و التمر (طبرانی) (۶) عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده رضی اللہ عنہ انما سن رسول الله ﷺ الزكوٰة فی الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب (ابن ماجة، دارقطنی)

جواب: مذکورہ بالا آیات اور صحیح احادیث کے قرینہ سے یہ مؤول ہیں۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ ان میں ایسا صدقہ واجب نہیں جو ساعی وصول کرے، ان کا صدقہ مالک از خود فقراء کو دے۔ دراصل اس زمانہ میں ہر کھیت میں عاشر کا جا کر صدقہ لینا اور فقراء کو دینا بہت دشوار تھا۔ تو سہولت کے لئے یہ کام مالک کے سپرد کر دیا گیا اور سرکاری محصل کو اس ذمہ داری سے سبکدوش کر دیا گیا۔ الغرض امام ابوحنیفہؒ کا مسلک تمام نصوص عام و خاص کو جامع ہے اور فقراء کے لئے انفع ہے۔ اس لئے راجح ہے۔ (فتح القدیر ص۴ ج۲، اوجز ص۲۵۱ ج۳، بذل المجهود ص۲۸ ج۳، معارف ص۲۳۲ ج۵)

باب ما جاء فی زکوٰة مال الیتیم

یتیم سے نابالغ مراد ہے اگرچہ اس کے والدین زندہ ہوں۔

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ و صاحبینؒ کے ہاں نابالغ مالدار پر زکوٰۃ فرض نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں فرض ہے۔

حنفیہ کی دلیل (۱): عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها عن النبی ﷺ قال رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتی يستيقظ و عن الصبی حتی يحتلم و عن المجنون حتی يعقل (ابوداؤد، نسائی، ابن ماجة، الحاکم و صححه) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نابالغ مکلف نہیں ہے۔ زکوٰۃ عبادت محضہ ہے۔ مشہور حدیث ہے بنی الاسلام علی خمس شهادة ان لا اله الا الله و اقام الصلوٰة و ایتاء الزکوٰة الحدیث (بخاری) (۲) عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ قال ليس فی مال اليتيم زكوٰة (کتاب الآثار امام محمد، ابن ابی شیبة، سنن کبری بیهقی، کتاب الاموال لابی عبید) اس کی سند میں لیث بن ابی سلیم راوی ہے جس کی روایت بخاری میں تعلیقا اور باقی صحاح ستہ میں موصولا مروی ہے آخر عمر میں ان کو اختلاط ہو گیا تھا۔ ظاہر ہے کہ امام ابو حنیفہؒ جیسے محتاط بزرگ نے ان سے اختلاط سے پہلے

روایت لی ہو گی۔ (۳) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال لیس علی مال الصغیر زکوٰۃ حتی تجب علیہ الصلوٰۃ (دارقطنی) اس کی سند میں ابن لہیعہ راوی ہے جس کی ثقاہت مختلف فیہ ہے۔ امام احمدؒ نے اس کی حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ مبسوط میں ہے و ھو قول علی رضی اللہ عنہ.

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل (۱): حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب الناس فقال الا من ولی یتیما له مال فلیتجر فیه و لا یترکه حتی تاکله الصدقة (ترمذی)

جواب (۱): ضعیف ہے جیسا کہ امام ترمذیؒ نے کہا ہے و فی اسناده مقال لان المثنی بن الصباح یضعف فی الحدیث. (۲) ضعف سے قطع نظر یہ نفقات واجبہ پر محمول ہے۔ جیسے نابالغ کا نفقہ اگر اس کی بیوی ہے تو اس کا نفقہ وغیرہ۔ اس پر قرینہ یہ لفظ ہے تاکله الصدقة. کیونکہ زکوٰۃ تمام مال کو نہیں کھاتی البتہ نفقات واجبہ کھا جاتے ہیں۔ مرفوع احادیث میں نفقہ پر صدقہ کا اطلاق آیا ہے۔ نفقتک علی عیالک صدقة (مسلم)

سوال: بعض روایات میں صدقہ کی بجائے زکوٰۃ کا لفظ آیا ہے عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم احفظوا الیتامیٰ من اموالهم لا تاکلها الزکوٰة (دارقطنی)

جواب (۱): اس کی سند میں مندل بن علی ضعیف راوی ہے۔ (۲) غالبًا یہ روایت بالمعنیٰ ہے۔ راوی نے صدقہ سے زکوٰۃ کا مفہوم لیا ہے۔

دلیل (۲): حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابن عمر، حضرت عائشہ، حضرت حسن بن علی، حضرت جابر رضی اللہ عنہم کے آثار ہیں۔

جواب: یہ ان کے اجتہادات ہیں مرفوع حدیث کے مقابلہ میں مرجوح ہیں۔ (فتح القدیر ص۴۸۴ ج۱، اوجز ص۱۶۸ ج۳، عمدة القاری ص۲۳۷ ج۸)

باب ما جاء ان العجماء جرحها جبار و فی الرکاز الخمس

قوله تعالیٰ. و اعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه الآیة

عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال العجماء جرحها جبار و المعدن جبار و البئر

جبار و فی الرکاز الخمس (صحاح ستة)

تمهید: جو مال زمین سے نکلتا ہے اس کے کئی نام ہیں۔ (۱) معدن، سونے چاندی وغیرہ کی کان جو قدرت نے زمین میں پیدا فرما دی ہے۔ (۲) کنز۔ انسان کا دفن کیا ہوا خزانہ۔ (۳) رکاز۔ حنفیہ کے ہاں یہ معدن اور کنز دونوں کو شامل ہے۔

مسئله: امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحابؒ کے ہاں معدن میں خمس واجب ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں خمس واجب نہیں بلکہ زکوٰۃ واجب ہے۔

یہ اختلاف دوسرے اختلاف پر مبنی ہے کہ رکاز کا لفظ معدن کو شامل ہے یا نہیں، حنفیہ کے ہاں شامل ہے۔ باقی ائمہ کے ہاں شامل نہیں۔

معدن میں وجوب خمس کی دلیل (۱): قوله تعالیٰ و اعلموا انما غنمتم من شیٔ فان لله خمسه (انفال) معدن مع اپنے محلؒ کے کفار کے قبضے میں تھی۔ مسلمانوں نے طاقت سے اسے حاصل کیا تو غنیمت کی تعریف اس پر صادق آتی ہے (فتح القدیر ص۵۳۷ ج۱) (۲) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے و فی الرکاز الخمس (صحاح ستة) رکاز کا لفظ معدن کو شامل ہے۔ جس کے دلائل درج ذیل ہیں۔

رکاز رکز سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں گاڑھنا باب ضرب و نصر۔ راکز عام ہے خالق ہو یا مخلوق۔ قاموس میں ہے الرکاز و هو ما رکزه الله تعالیٰ فی المعادن ای احدثه و دفین اهل الجاهلية و قطع الفضة و الذهب من المعدن.

مجمع الغرائب میں ہے الرکاز المعادن. نہایۃ ابن الاثیر میں ہے المعدن و الرکاز واحد. المغرب میں ہے هو المعدن او الکنز لان کلا منهما مرکوز فی الارض و ان اختلف الراکز. لسان العرب میں ہے قال ابن الاعرابی الرکاز ما اخرج المعدن. یہ تو لغوی دلائل تھے۔ احادیث سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ الرکاز معدن کو شامل ہے۔

دلیل (۳): عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی کنز وجده رجل .... ففیه و فی الرکاز الخمس (ابوداؤد، نسائی، ابن ابی شیبة کتاب الام للشافعیؒ، الحاکم، بیهقی قال ابن حجر رواته ثقات. رکاز کا عطف بالواسطہ کنز پر ڈالا گیا ہے تو اس سے مراد معدن ہے۔ اور اس میں خمس کا ثبوت ہے۔

دليل (٤): عن ابی هريرة رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ فی الركاز الخمس قيل ما الركاز يا رسول الله قال الذی خلقه الله فی الارض يوم خلقت (رواه البيهقی فی المعرفة و السنن، و ابو يوسف فی كتاب الخراج) گو یہ حدیث ضعیف ہے مگر دوسری روایات سے مؤید ہے۔ (۵) امام محمدؒ مؤطا میں فرماتے ہیں الحديث المعروف (عن ابی هريرة رضی اللہ عنہ) ان النبی ﷺ قال فی الركاز الخمس قيل يا رسول الله و ما الركاز قال المال الذی خلقه الله فی الارض يوم خلق السموات و الارض فی هذه المعادن ففيها الخمس. (٦) عن ابی هريرة رضی اللہ عنہ مرفوعا الركاز الذی ينبت علی وجه الارض (دارقطنی) (٧) عن علی رضی اللہ عنہ انه جعل المعدن ركازا و اوجب فيه الخمس (كتاب الاموال لحميد بن زنجويه) (٨) ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ جعل المعدن بمنزلة الركاز فيه الخمس (بيهقی) (٩) عن ابی سعيد الخدری رضی اللہ عنہ ...... و فی الركاز الخمس قيل و ما الركاز يا رسول الله قال الذهب و الفضة الذی خلقه الله تعالی يوم خلقت اه (كتاب الخراج لابی یوسفؒ)

ائمه ثلاثهؒ کی دليل (١): حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے المعدن جبار و البئر جبار و فی الركاز الخمس (صحاح ستة) حافظ ابن حجرؒ فتح الباری میں فرماتے ہیں الركاز کا المعدن پر عطف ڈالا گیاہے۔ اور عطف مغایرت کو چاہتا ہے لہذا رکاز معدن کو شامل نہیں۔ اور اس میں خمس نہیں بلکہ دوسری حدیث کی بنا پر اس میں زکوٰۃ واجب ہے۔ نیز اگر معدن میں خمس ہوتا تو وفيه الخمس کا کلمہ ہوتا نہ کہ وفی الركاز الخمس.

جواب: ابن الہمامؒ فتح القدیر میں فرماتے ہیں پہلے المعدن جبار کا خاص حکم بتایا۔ کہ مزدور اس میں ہلاک ہو جائے تو اس میں ضمان نہیں ہے اس سے وہم ہوسکتا تھا کہ شاید خمس بھی نہیں ہوگا تو اس کے ازالہ کے لئے فرمایا و فی الركاز الخس چونکہ خمس کا حکم عام تھا تو اسے عام لفظ سے ذکر کیا و فيه الخمس نہیں فرمایا تو معطوف ومعطوف علیہ میں حکم کے لحاظ سے بھی مغایرت ہے اور عام و خاص لفظ کے اعتبار سے بھی ہے۔

دليل (٢): عن ربيعةؒ ان رسول الله ﷺ اقطع لبلال بن الحارث المزنی معادن القبلية و هی من ناحية الفرع فتللک المعادن لا يوخذ منها الی اليوم الا الزكوٰة (موطا مالک، ابوداؤد مشکوٰۃ ص ١٦٠)

جواب (۱): امام شافعیؒ مؤطا کی روایت نقل کر کے فرماتے ہیں **لیس هذا مما یثبته أهل الحدیث** .... **و لم یکن فیه روایة عن النبی** ﷺ **الا اقطاعه و اما الزکوٰة فی المعادن دون الخمس فلیست مرویة عن النبی** ﷺ (اوجز المسالک ص۱۵۶ ج۳) (۲) محدث ابو عبیدؒ کتاب الاموال میں لکھتے ہیں **حدیث منقطع و مع انقطاعه لیس فیه ان النبی** ﷺ **امر بذالک و انما قال یوخذ منها الزکوٰة الی الیوم.** ابن الہمامؒ فرماتے ہیں یہ زکوٰۃ لینا ارباب ولایات کا اجتہاد ہوگا۔ (۳) زکوٰۃ کا لفظ خمس پر بھی بولا جاتا ہے۔ امام مالکؒ نے رکاز کے خمس کے لئے زکوٰة الرکاز کا عنوان قائم کیا ہے۔ لہذا زکوٰۃ سے مراد خمس ہے۔ اوجز المسالک ص۱۶۰ ج۳ میں اس کے سات جواب مذکور ہیں۔

دلیل (۳): عن ابن عمر رضی اللہ عنہ **قال قال رسول الله** ﷺ **فی الرکاز العشور** (رواہ ابو حاتم)

جواب: اس کی سند میں ابن نافع اور یزید دونوں متکلم فیہ ہیں۔ نسائی نے کہا متروک ہیں (فتح القدیر ص۵۳۷ ج۱)

فائده: معدن کی تین قسمیں ہیں (۱) وہ جامد جو پگھلنے اور ڈھلنے کی صلاحیت رکھتی ہو جیسے سونا، چاندی، لوہا، پیتل، تانبا وغیرہ۔ (۲) وہ جامد جو پگھلنے اور ڈھلنے کی صلاحیت نہ رکھتی ہو جیسے چونا، سرمہ، نمک اور تمام قیمتی پتھر۔ (۳) مائع جیسے پانی، پٹرول، مٹی کا تیل وغیرہ۔ حنفیہ کے ہاں صرف پہلی قسم میں خمس واجب ہے۔ امام احمدؒ کے ہاں سب میں زکوٰۃ واجب ہے۔ امام مالکؒ و امام شافعیؒ کے ہاں صرف سونے چاندی میں زکوٰۃ واجب ہے (اوجز ص۱۵۸ ج۳، فتح القدیر ص۵۳۷ ج۱، بذل ص۱۶۲ ج۴، عمدة القاری ص۱۰۳ ج۹)

باب ما جاء فی الخرص

مسئله: باتفاق ائمہ اربعہؒ مزارعت اور مساقات میں خرص درست نہیں نہ مالک و مزارع کے درمیان اور نہ مالک و مساقی کے مابین۔ عشر کے لئے نخیل اور عنب کے خرص میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے ہاں حجت ملزمہ نہیں البتہ تخویف اور احتیاط کے لئے درست ہے تا کہ کوئی خیانت نہ کرے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں حجت ملزمہ ہے۔

حنفیه کی دلیل (۱): عن جابر رضی اللہ عنہ **ان رسول الله** ﷺ **نهی عن الخرص و قال ارأیتم**

ان ھلک الثمر أیحب احدکم ان یاکل مال اخیه بالباطل (طحاوی) (۲) حرمت ربا کی نصوص۔ کیونکہ اس میں ربا لازم آتا ہے۔ (۳) اس میں بیع مزابنه، بیع الرطب بالتمر نسیئة، بیع حاضر بالغائب ہے۔ جو صحیح احادیث کی رو سے منع ہیں۔ یہ سب قواعد و اصول ہیں۔

فریق ثانی کی دلیل: احادیث باب ہیں عن سھل رضی اللہ عنہ ان رسول الله ﷺ کان یقول اذا خرصتم فخذوا و دعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فدعوا الربع (ترمذی) و عن عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ ان النبی ﷺ کان یبعث علی الناس من یخرص علیھم کرومھم و ثمارھم (ترمذی و ابوداؤد)

جواب (۱): حرمت ربا کی نصوص سے منسوخ ہیں جیسا کہ مذکورہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے واضح ہے نھی عن الخرص. اباحت کے بعد ممانعت نسخ کی علامت ہے۔ (۲) آپ ﷺ کے زمانہ میں خرص یہود خیبر کی خیانت کے پیش نظر محض تخویف کے لئے تھا۔ فیصلہ کن حجت ملزمہ کے طور پر نہیں تھا۔ ابن العربی مالکیؒ لکھتے ہیں لم یثبت عنه ﷺ خرص النخل الا علی الیھود لانھم کانوا شرکاء و کانوا غیر امناء و اما المسلمون فلم یخرص علیھم. الحاصل خرص کی نہی اہل اسلام کے اعتبار سے اور اجازت غیر مسلم خائن کے لحاظ تھی وہ بھی تخویف اور احتیاط کے درجہ میں نیز خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں بھی اگر خرص ثابت ہے تو اس کی توجیہ بھی یہی ہے۔ قائل بالخرص حضرات کا جزئیات میں شدید اختلاف ہے (اوجز المسالک ص۲۳۰ ج۳، بذل المجھود ص۳۰ ج۳، عمدة ص۶۷ ج۹، معارف ص۲۴۷ ج۵)

باب ما جاء ان الصدقة توخذ من الاغنیاء فترد علی الفقراء

عن ابی جحیفة رضی اللہ عنہ قال قدم علینا مصدق النبی ﷺ فاخذ الصدقة من اغنیائنا فجعلھا فی فقرائنا۔

مسئله: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں بوقت ضرورت ایک جگہ کی زکوٰۃ دوسری جگہ منتقل کرنا بلا کراہت جائز ہے۔ بلاضرورت مکروہ ہے۔ امام بخاریؒ کا عندیہ بھی یہی ہے جیسا کہ ان کے ترجمة الباب سے معلوم

ہوتا ہے۔ ''باب اخذ الصدقة من الاغنياء و ترد فی الفقراء حيث كانوا'' شافعیہ و مالکیہ کے ہاں بلاضرورت منع ہے۔

حنفیہ کی دلیل (۱): انما الصدقات للفقراء الآية (توبة) مطلق ہے۔ ہر مقام کے فقراء کو شامل ہے۔ (۲) روایات سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ دوسرے مقامات سے صدقات طلب فرما کر مدینہ منورہ کے حاجتمندوں میں تقسیم فرماتے تھے۔ **عن عبد الله بن هلال الثقفی** رضی اللہ عنہ **قال جاء رجل الی رسول الله** ﷺ **فقال كدت اقتل بعدک فی عناق اوشاة من الصدقة فقال** ﷺ **لولا انها تعطی فقراء المهاجرين ما اخذتها** (نسائی ص ۳۴۲ ج ۱)

منع کی دلیل (۱): حضرت ابو جحیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے **قال قدم علينا مصدق النبی** ﷺ **فاخذ الصدقة من اغنيائنا فجعلها فی فقرائنا** (ترمذی).

جواب: مذکورہ دلائل کے قرینہ سے اولویت پر محمول ہے۔

دلیل (۲): حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی مرفوع و معروف حدیث **توخذ من اغنيائهم و ترد علی فقرائهم** (صحاح ستة)

جواب: علامہ عینیؒ شرح بخاری ص۲۳۶ ج۸ پر فرماتے ہیں فقراء المسلمین مراد ہیں جہاں بھی رہتے ہوں۔ (۳) حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے دور میں خراسان کی زکوٰۃ شام منتقل کی گئی تو آپ نے واپس خراسان بھجوا دی۔

جواب: ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں یہ کمال عدل تھا اور لالچ کی بیخ کنی تھی۔

فائدہ: نقل کی صورت میں بالاتفاق فرض ساقط ہو جاتا ہے۔ علامہ طیبی شافعیؒ فرماتے ہیں **و اتفقوا علی انه اذا نقلت و اديت يسقط الفرض الا عمر بن عبد العزيزؒ** (مرقات ص ۱۱۹ ج ۴) حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے اثر کی توجیہ ابھی ذکر کی گئی ہے۔ (عمدة القاری ص ۲۳۶ ج ۸ و ص ۹۲ ج ۹ فتح الباری ص ۲۷۸ ج ۳، بذل المجهود ص ۳۹ ج ۳)

باب من تحل له الزكوٰة

قوله تعالیٰ: انما الصدقات للفقراء و المساكين الآية

مسئلہ: وہ غنیٰ جس کی وجہ سے زکوٰۃ لینا حرام ہے اس کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے

ہاں نصاب کا مالک ہونا ہے۔ امام احمدؒ کے ہاں پچاس درہم کا مالک ہونا۔ امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے ہاں ما تحصل به الكفاية مانع حلت زکوٰۃ ہے۔ یعنی جو مال کا محتاج نہ ہو خواہ بالفعل اس کے پاس بقدر ضرورت مال موجود ہو یا مال تو نہ ہو لیکن وہ تندرست اور قوی ہو مال کمانے پر قادر ہو تو اس کے لئے زکوٰۃ لینا منع ہے ورنہ جائز ہے۔

حنفیه کی دلیل : حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی معروف حدیث ہے **بعثنی رسول الله ﷺ الی الیمن (الی) ان الله افترض علیهم صدقة توخذ من اغنیائهم و ترد فی فقرائهم** (صحاح ستة) اس حدیث میں غنی سے مراد صاحب نصاب ہے تو اس کے مقابلہ میں فقیر سے مراد وہ ہو گا جو صاحب نصاب نہ ہو۔

امام احمدؒ کی دلیل: حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے **قیل یا رسول الله و ما یغنیه قال خمسون درهما** (ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجة، دارمی)

جواب: اس حدیث میں سوال کی ممانعت کا ذکر ہے جس کے ہم بھی قائل ہیں۔ حلت زکوٰۃ سے اس کا تعلق نہیں ہے۔

امام شافعیؒ امام مالکؒ کی دلیل: **عن عبد الله بن عمرو** رضی اللہ عنہ **عن النبی ﷺ لا تحل الصدقة لغنی و لا لذی مرة سوی** (ترمذی، ابوداؤد، دارمی)

جواب: یہ حرمت سوال پر محمول ہے اس پر قرینہ حبشی بن جنادہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **قال رسول الله ﷺ ان المسئلة لا تحل لغنی و لا لذی مرة سوی** (ترمذی) (اوجز ص۲۲۱ج۳، بذل ص۳۹ ج۳، فتح القدیر ص۲۸ ج۲، زجاجة ص۵۱۵ ج۱)

فائدہ (۱): حنفیہ کے ہاں غنیٰ تین قسم ہے (۱) جس کی بنا پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ وہ نصاب نامی ہے۔ (۲) جس کی بنا پر زکوٰۃ تو واجب نہیں ہوتی مگر صدقہ فطر اور قربانی واجب ہوتی ہے اور صدقہ لینا حرام ہوتا ہے وہ نصاب غیر نامی ہے۔ (۳) جس کی بنا پر سوال کرنا حرام ہوتا ہے۔ صدقہ لینا حرام نہیں ہوتا وہ ایک دن رات کی ضروریات کا پورا ہونا ہے۔ (معارف ص۲۵۷ ج۵، مرقات)

فائدہ (۲): حرمت سوال کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔ ایک روایت میں ہے **قیل یا رسول الله و ما یغنیه قال خمسون درهما او قیمتها من الذهب** (ترمذی) ایک حدیث میں ہے **من سأل الناس و له اربعون درهما فهو الملحف** (نسائی) ایک روایت میں ہے **من سأل منکم و له**

اوقية او عدلها فقد سأل الحافا (ابوداؤد) اس وقت اوقیہ چالیس درہم کا تھا۔ ایک حدیث میں ہے من سأل و عنده ما يغنيه فانما يستكثر من النار فقالوا يا رسول الله و ما يغنيه قال قدر ما يغديه و ما يعشيه (ابوداؤد)

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں اس مسئلہ میں تدریج سے کام لیا گیا اکثر سے اقل کی طرف نسخ کا سلسلہ جاری رہا اب آخری حد "قدر ما يغديه و يعشيه" مقرر ہوئی (مرقات ص ۱۷۹ ج ۴) بعض نے کہا یہ روایات کا اختلاف اختلاف احوال پر محمول ہے۔ یعنی جس کا خرچ زیادہ ہے اس کے لئے بڑی مقدار اور جس کا کم ہے اس کے لئے تھوڑی مقدار حد ہے علی ہذا۔ (معارف ص ۲۵۹ ج ۵ عن الطحاوی)

فائده (۳): سوال کی چار قسمیں ہیں (۱) غنٰی کے باوجود مصنوعی فقر ظاہر کر کے سوال کرنا حرام ہے۔ (۲) بلا ضرورت سوال کرنا مکروہ ہے۔ (۳) کسی دوست وغیرہ سے جائز چیز کا سوال کرنا مباح ہے۔ (۴) اضطراری حالت میں جان بچانے کے لئے سوال کرنا واجب ہے۔ (عمدة القاری ص ۵۰ ج ۹)

فائده (٤): حرمت سوال کی صورت میں دینے والے کو معلوم ہو کہ یہ سائل غیر مستحق ہے۔ سوال کرنا اس کا پیشہ ہے یا پیشہ بنا لے گا تو اعانت علی الحرام کی وجہ سے دینے والا بھی گنہگار ہوگا۔ (معارف ص ۲۵۹ ج ۵ الکوکب)

باب ما جاء فی کراهية الصدقة للنبی ﷺ

اصدقة هی ام هدية: صدقہ کا ابتدائی مقصد ثواب ہوتا ہے۔ اس میں لینے والے پر شفقت و ہمدردی کا اظہار ہوتا ہے جس سے دینے والے کی عزت اور لینے والے کی احتیاج مترشح ہوتی ہے۔ اس واسطے حدیث شریف میں ہے اليد العليا خير من اليد السفلى

هديه: کا ابتدائی مقصد مهدیٰ الیہ سے اظہار محبت اور اس کا اکرام و احترام ہوتا ہے اور اس کا تقرب حاصل کرنا ہوتا ہے۔ اس میں لینے کی رفعت و عزت ظاہر ہوتی ہے گو آخر کار ثواب بھی ملتا ہے۔ حدیث شریف میں ہے تهادوا تحابوا۔

فائده(۱): صدقات آپ ﷺ اور آپ کی آل کے لئے ممنوع ہیں اس لئے کہ یہ "اوساخ الناس" ہیں پاکیزہ نفوس کے لائق نہیں ہیں۔ ارشاد ربانی ہے خذ من اموالهم صدقة تطهرهم و تزكيهم بها (توبة) حدیث شریف میں ہے ان الصدقة لا تنبغی لآل محمد انما هی اوساخ

الناس (مسلم) دوسرے کوئی یہ نہ کہے کہ زکوٰۃ کا حکم ذاتی اور خاندانی مفادات کے لئے ہے۔ تیسرے یہ بتلایا گیا ہے کہ صدقات دینے کا فائدہ دینے والے کی قوم کو پہنچے گا۔ یہ سراسر قومی مفاد میں ہے توخذ من اغنیائھم و ترد علی فقرائھم. (صحاح ستة)

فائدہ(۲): آپ ﷺ کے لئے ہر قسم کا صدقہ ممنوع تھا فرض ہو یا نفل۔ آپ کی آل مطہر کے لئے بھی فرض صدقہ بالاتفاق حرام ہے نفل صدقہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ اکثر حنفیہ، شافعیہ، حنبلیہ کے ہاں جائز ہے۔ لیکن محقق ابن الہمامؒ فرماتے ہیں نصوص منع کے اطلاق وعموم کے پیش نظر حرمت راجح ہے۔ لہذا ان کی خدمت میں نفلی صدقہ نہایت ادب و احترام کے ساتھ بطور ہدیہ پیش کیا جائے۔

(فتح الملھم ص ۱۰۰ ج ۳، فتح القدیر ص ۲۴ ج ۲، الکوکب الدری ص ۱۴۲ ج ۱)

باب ما جاء فی الصدقة علی ذی القرابة

قوله تعالیٰ: و بذی القربی

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں امام احمدؒ کی ایک روایت میں عورت کی زکوٰۃ اس کے خاوند کے لئے جائز نہیں۔ امام شافعیؒ و صاحبینؒ کے ہاں جائز ہے۔ امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

عدم جواز کی دلیل: خاوند بیوی کے منافع مشترک ہیں ہر ایک دوسرے کے مال سے منتفع ہوتا ہے۔ تو عورت کا اپنے خاوند کو زکوٰۃ دینا گویا اپنے آپ کو دینا ہے۔ اشتراک منافع کی دلیل ارشاد ربانی ہے و وجدک عائلا فاغنی (اللیل) حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہ کے مال کی وجہ سے آپ ﷺ کو غنی قرار دیا گیا ہے۔ (۲) حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے ممانعت مروی ہے۔

جواز کی دلیل: حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث صحیحین میں ہے کہ آپ ﷺ نے عید کے خطبہ میں صدقہ دینے کی ترغیب دی۔ بعد میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی بیوی زینب اور ایک دوسری صحابیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے آپ ﷺ کے دولت کدہ پر حاضر ہو کر دریافت کیا ا تجزئ الصدقة عنھما علی ازواجھما. اس پر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا لھما اجران اجر القرابة و اجر الصدقة. تجزئ کا لفظ عموماً واجب کے لئے بولا جاتا ہے۔

جواب: یہاں پر صدقہ نفلی مراد ہے۔ حضرت زینب کوئی صنعت وحرفت کا کام کر کے اپنے بال بچوں اور خاوند پر خرچ کرتی تھیں تو ان کو خیال آیا کہ شاید میں ثواب سے محروم ہوں۔ طحاوی کی روایت میں

یہ الفاظ ہیں فقالت یا رسول اللہ انی امرأة ذات صنعة ابیع منہا و لیس لی ولزوجی شیٔ فشغلونی فلا اتصدق فہل لی فیہم اجر فقال لت فی ذالك اجر ما انفقت علیہم اھ. اس حدیث کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں مطلق صدقہ اور خیرات مراد ہے۔ دوسرا قرینہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے آپ ﷺ نے حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے فرمایا زوجك و ولدك احق من تصدقت علیہم. حالانکہ بالاتفاق اولاد کے لئے زکوٰۃ منع ہے اولاد پر نفلی صدقہ ہی خرچ ہوسکتا ہے۔ باقی ''تجزیٔ'' کا کلمہ تو ابن الہمامؒ فرماتے ہیں فقہاء کے جدید عرف میں تجزیٔ کا لفظ اکثر واجب کے لئے استعمال ہوتا ہے مگر لغت کے لحاظ سے یہ عام ہے نفل کے لئے بھی بولا جاتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ گھر میں خرچ کرنے سے ثواب کا مقصد حاصل ہوگا یا نہیں۔ اس مقصد کے لئے یہ کافی ہے یا نہیں۔ قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں و کون صدقتہا من صناعتہا یدل علی التطوع و بہ جزم النوویؒ و تاولوا قولہ "اتجزئ عنی" ای فی الوقایة عن النار کانہا خافت ان صدقتہا علی زوجہا لا تحصل لہا المقصود اھ (فتح الملہم ص۳۶ ج۳، فتح القدیر ص۲۱۰ ج۲، عمدة القاری ص۴۲ ج۹، ارشاد الساری ص۵۲ ج۳)

باب ما جاء فی اعطاء المؤلفة قلوبہم

قولہ تعالیٰ: و المؤلفة قلوبہم

محقق ابن الہمامؒ نے مؤلفۃ القلوب کی تین قسمیں لکھی ہیں۔ (۱) وہ کفار جن کو اسلام کی طرف راغب کرنے کے لئے مال دیا جاتا (۲) وہ کفار جن کے شر سے بچاؤ کے لئے مال دیا جاتا۔ (۳) وہ نومسلم جو اسلام میں کمزور ہوتے ان کو مال دیا جاتا تاکہ وہ اسلام میں راسخ ہو جائیں۔ (فتح القدیر ص۱۴ ج۲) علامہ زَبِیدی حنفیؒ نے شرح احیاء العلوم میں ان تین اقسام کے علاوہ تین اور قسمیں بھی ذکر کی ہیں۔ (۴) مسلمانوں کو دیا جاتا تاکہ ان کو دیکھ کر کافر مسلمان ہوں۔ (۵) مسلمانوں کو دیا جاتا تاکہ وہ اپنے پاس کے کفار سے جہاد کریں۔ (۶) مسلمانوں کو دیا جاتا تاکہ وہ پاس والے مسلمانوں سے صدقات جمع کریں (فتح الملہم ص۴۷ ج۳، معارف ص۲۸۲ ج۵)

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں مؤلفۃ القلوب کا حکم ختم ہے۔ امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں آخری دوقسموں کا حکم باقی ہے۔ باقی چار قسموں میں دوقول ہیں۔ بقا و

عدم بقا امام احمدؒ کی ایک روایت میں بھی یہ حکم باقی ہے۔

سقوط کی دلیل: حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں مؤلفۃ القلوب میں سے عیینہ بن حصن اور اقرع بن حابس آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے ایک جاگیر سے متعلق آپ رضی اللہ عنہ سے اجازت نامہ حاصل کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس کی اطلاع ہوئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہ اجازت نامہ مٹا دیا۔ اور فرمایا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتألفکما و الاسلام یومئذ قلیل و ان اللہ قد اغنی الاسلام اذھبا اھ (رواہ الجصاص الرازیؒ فی احکام القرآن بسندہٖ)

طبرانی کی روایت میں ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا الحق من ربکم من شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر. اس پر حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ اور کسی صحابی نے اعتراض و انکار نہیں کیا تو گویا اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہوا پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ و حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی مؤلفۃ القلوب کو دینا ثابت نہیں۔ بہرحال صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے یہ مد ختم ہے۔ آگے اس کے اختتام کی بنیاد میں اختلاف ہے۔ (۱) بعض کے ہاں یہ منسوخ ہے صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ناسخ کی علامت ہے۔ لا محالہ ان کا اجماع کسی دلیل پر مبنی ہوگا۔ بعض نے کہا یہ انتھاء الحکم بانتھاء العلۃ الغائیہ کے قبیل سے ہے جس کی طرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی اشارہ فرمایا ہے کہ پہلے اہل اسلام قلیل اور کمزور تھے تو مؤلفۃ القلوب کو دیا جاتا بعد میں اہل اسلام کثیر اور قوی ہو گئے۔ اسلام کو قوت و شوکت نصیب ہوگئی تو دینے کی ضرورت نہ رہی پہلے دینے میں اسلام کا اعزاز تھا بعد میں نہ دینے میں اعزاز نظر آیا۔

فائدہ: امام زہریؒ، قاضی شوکانیؒ، حضرت شاہ ولی اللہؒ کا رجحان اس کے بقا کی طرف ہے، کہ بوقت ضرورت ان کو دیا جا سکتا ہے۔ علامہ ابن رشد مالکیؒ بدایۃ المجتھد میں لکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ بھی اس حکم کے بقا کے قائل ہیں حاکم وقت بوقت ضرورت ان کو دے سکتا ہے۔ اس پر علامہ عثمانیؒ لکھتے ہیں لم اجد ھذا النقل عن ابی حنیفۃؒ فی کتبنا الی الآن و لیتہ ثبت. ابن جوزیؒ نے ایک مستقل رسالہ میں ۵۰ مؤلفۃ القلوب کے نام لکھے ہیں۔ (فتح الملھم ص ۴۷ ج ۳، فتح القدیر ص ۱۴ ج ۲)

باب ما جاء فی الصدقۃ عن المیت

مسئلہ: اہل السنّت و الجماعت کے ہاں ایصال ثواب کا مسئلہ حق ہے۔ معتزلہ اس کے منکر ہیں۔ پھر اہل السنّت میں سے امام ابو حنیفہؒ و امام احمدؒ کے ہاں تمام عبادات کا ایصال ثواب درست ہے۔ خواہ

عبادت مالیہ ہو یا بدنیہ یا مرکب۔ امام مالکؒ و امام شافعیؒ کے ہاں عبادت بدنیہ محضہ کا ایصال ثواب درست نہیں جیسے نماز، روزہ، قراء ت قرآن باقی عبادات کا درست ہے لیکن متاخرین شافعیہ قراء ت قرآن میں بھی ایصال ثواب کے قائل ہیں۔

اھل سنت کی دلیل (۱): قرآن و حدیث کی بے شمار نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص کے عمل سے دوسرے کو فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً ایک دوسرے کے لئے دعاء و استغفار کرنا (۱) و قل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا (اسراء) (۲) ربنا اغفرلي و لوالدي الآية (ابراهيم) (۳) ربنا اغفرلنا و لا خواننا الذين سبقونا بالايمان الآية (حشر) و يستغفرون للذين آمنوا (مؤمن) و الذين آمنوا و اتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم (طور) (۲) ایصال ثواب کی روایات کا قدر مشترک تواتر معنوی کے درجہ میں ہے مرفوع حدیث ہے ضحى رسول الله ﷺ بكبشين املحين احدهما عن نفسه و الآخر عن امته (بخاری، مسلم) امت کی طرف سے قربانی کی مرفوع حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا و حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ابن ماجہ میں نیز حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مسند احمد، مستدرک حاکم اور طبرانی میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مصنف ابن ابی شیبہ، مسند اسحاق و مسند ابو یعلیٰ میں۔ حضرت ابو رافع رضی اللہ عنہ سے مسند احمد، طبرانی، مسند بزار، مستدرک حاکم میں حضرت حذیفہ بن اسیدؓ سے فضائل حاکم میں حضرت ابوطلحہ رضی اللہ عنہ سے مصنف ابن ابی شیبہ، مسند ابو یعلیٰ وطبرانی میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے ابن ابی شیبہ و دارقطنی میں مروی ہے۔

دعا و قربانی کے علاوہ بھی ایصال ثواب کی روایات بکثرت مروی ہیں۔ مثلاً (۱) ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے ان رجلا قال يا رسول الله ان امي توفيت افينفعها ان تصدقت عنها قال نعم اه (ترمذی، بخاری، ابوداؤد، نسائی) یہ حدیث بخاری کے متعدد ابواب میں ہے۔ ترمذی کے رواۃ بھی رجال صحیح ہیں۔ مگر ترمذی نے اسے حسن کہا ہے و لا نعلم له وجها (۲) حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ عاص نے زمانہ جاہلیت میں ایک سو اونٹ قربانی کی منت مانی تھی مگر منت پوری نہ کر سکا۔ ہشام بن عاص نے پچاس اونٹ قربان کر دیئے۔ عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے آپ ﷺ سے دریافت کیا کہ میں اس کی طرف سے قربانی دوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا اما ابوک فلو اقر بالتوحيد فصمت و تصدقت عنه نفعه ذالک (مسند احمد) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بدنی عبادت روزہ میں بھی ایصال ثواب درست ہے۔ (۳) عن سعد بن عبادة رضی اللہ عنہ ان امه ماتت فقال

یا رسول الله ان امی ماتت فاتصدق عنها قال نعم قلت فای الصدقة افضل قال سقی الماء قال الحسن فتلك سقایة آل سعد بالمدینة (مسند احمد، نسائی) (۴) ان رجلا قال یا رسول الله انه کان لی ابوان ابرهما فی حال حیاتهما فکیف لی ببرهما بعد موتهما فقال ﷺ ان من البر بعد البر ان تصلی لهما مع صلوتك و ان تصوم لهما مع صیامك (دارقطنی) اس حدیث شریف سے بدنی عبادت صوم وصلوٰۃ کا ایصال ثواب ثابت ہوا۔ (فتح الملهم ص۳۸ ج۳) (۵) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ موقوفا و لیقرأ عند راس المیت فاتحة البقرة و عند رجلیه بخاتمة البقرة (بیهقی، مشکوٰۃ ص۱۴۹ ج۱) عن علی رضی اللہ عنہ مرفوعا من مر علی المقابر و قرأ قل هو الله احد احدی عشرة مرة ثم وهب اجره للاموات اعطی من الاجر بعدد الاموات (اخرجه ابو محمد السمرقندی فی فضائل قل هو الله احد) (٦) عن معقل بن یسار رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ اقرؤا سورة یٰسین علی موتاکم (ابوداؤد، ابن ماجة، مسند احمد، مشکوٰۃ ص۱۴۱ ج۱) قال القرطبی یحتمل ان تکون القراء ة عند المیت فی حال حیٰوته و یحتمل ان تکون عند قبره.

علامہ سیوطی شافعیؒ شرح الصدور میں مذکورہ احادیث و دیگر روایات ذکر کرکے لکھتے ہیں الاحادیث المذکورة و ان کانت ضعیفة فمجموعها یدل علی ان لذالك اصلا و ان المسلمین مازالوا فی کل مصر و عصر یجتمعون و یقرؤن لموتاهم من غیر نکیر فکان ذالك اجماعا ...... و اما القراءة علی القبر فجزم بمشروعیتها اصحابنا وغیرهم. قال النوویؒ فی شرح المهذب یستحب لزائر القبر ان یقرأ ما تیسر من القرآن و یدعولهم عقبها نص علیه الشافعیؒ و اتفق علیه الاصحاب (مرقات ص۸۱ ج۴)

معتزلہ کی دلیل: قوله تعالیٰ: و ان لیس للانسان الا ما سعی (النجم)

جواب (۱): و الذین آمنوا و اتبعتهم ذریتهم بایمان الآیة سے منسوخ ہے۔ (۲) مذکورہ نصوص کے قرینہ سے یہ حضرت ابراہیم وحضرت موسیٰ علیہما السلام کی قوم سے خاص ہے۔ (۳) للانسان میں انسان سے مراد کافر ہے (۴) یہ بات عدل سے ہے اور ایصالِ ثواب باب فضل سے ہے تو کوئی تعارض نہیں (۵) للانسان میں لام بمعنی علی ہے جیسے و ان اسأتم فلها (اسراء) میں لام بمعنی علی ہے۔ (٦) ابن الہمامؒ فرماتے ہیں راجح جواب یہ ہے کہ دعا و استغفار کی قطعی نصوص کی وجہ سے یہ مؤول ہے مطلب یہ ہے کہ دوسرے کا عمل بدوں ہبہ کرنے کی نہیں ملے گا۔ (۷) علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں ایصال

ثواب کا سبب مہدیٰ لہ کا اپنا عمل ہوتا ہے۔ اس کا مہدی پر کوئی دینی یا دنیاوی احسان ہوتا ہے۔ یا دینی خدمات اور مکارم اخلاق کی وجہ سے دل میں اس کی عظمت و محبت ہوتی ہے۔ یا کم از کم اس کا ایمان ایصال ثواب کا داعی اور محرک ہوتا ہے۔ کافر کے لئے کوئی ایصال ثواب نہیں کرتا اور نہ ہی جائز ہے۔ تو یہ بھی بالواسطہ مہدیٰ لہ کی سعی میں داخل ہے۔ (فتح الملہم ص۴۹ ج۳) ابن الہمامؒ کا جواب راجح معلوم ہوتا ہے۔ دنیاوی معاملات میں یہ مسلمہ اصول و معمول ہے کہ ہر ایک کو اپنی کمائی ملتی ہے ہاں کوئی اپنی کمائی از خود دوسرے کو دیدے تو پھر درست ہے۔

فائدہ: ایصال ثواب زندہ اور مردہ دونوں کے لئے جائز ہے۔ عمل سے پہلے ایصال ثواب کی نیت کرے یا عمل کے بعد کرے دونوں درست ہیں پھر فرض اور نفل عبادت دونوں میں ایصال ثواب درست ہے بعض کے ہاں فرض میں درست نہیں۔ اگر صلیک جماعت کو ایصال ثواب کیا جائے تو بعض کے ہاں وہ اصول کے مطابق ثواب تقسیم ہو کر پہنچتا ہے اور بعض کے ہاں بطور فضل کے سب کو پورا پورا ملتا ہے۔ ابن حجر مکیؒ فرماتے ہیں **افتی جمع بالثانی و ھو اللائق لسعة الفضل** (فتح القدیر ص۳۰۸ ج۲، فتح الملہم ص۳۸ ج۳، مرقات ص۸۱ ج۴)

باب ما جاء فی صدقة الفطر

قوله تعالیٰ: قد افلح من تزکیٰ

پہلا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں صدقہ فطر واجب ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں فرض ہے۔

وجوب کی دلیل (۱): حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے **ان النبی ﷺ بعث منادیاً الا ان صدقة الفطر واجبة علی کل مسلم** (ترمذی، دارقطنی) (۲) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے **ان رسول اللہ ﷺ امر صارخا ببطن مکة ینادی ان صدقة الفطر حق واجب علی کل مسلم** (مستدرک حاکم و قال الحاکم صحیح الاسناد) (۳) **عن عبد اللہ بن ثعلبة** رضی اللہ عنہ **قال خطب رسو اللہ ﷺ قبل یوم الفطر بیوم اویومین فقال ادوا صاعا من بر اوقمح بین اثنین الحدیث** (مسند عبد الرزاق) **قال ابن الھمام سند صحیح و روی ابوداؤد نحوہ.** مطلق امر وجوب کے لئے ہے۔ (۴) **عن ابن عمر** رضی اللہ عنہ **قال امر رسول اللہ ﷺ بصدقة الفطر اھ.** (دارقطنی) (۵) **عن ابن عمر** رضی اللہ عنہ **قال ان رسول اللہ ﷺ امر بزکاة الفطر** (بخاری و مسلم)

فرضیت کی دلیل: عن ابن عمر رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ ﷺ فرض زکوٰۃ الفطر من رمضان علی الناس (مسلم، ترمذی)

جواب (۱): مذکورہ احادیث کے قرینہ سے فرض بمعنی قدر ہے۔ نیز بالاجماع اس کا منکر کافر نہیں۔ فرض حقیقی کا منکر کافر ہوتا ہے۔ (۲) یہ خبر واحد ہے جس سے زیادہ سے زیادہ واجب ثابت ہوسکتا ہے۔ فرض کے ثبوت کے لئے قطعی دلیل درکار ہے۔

فائدہ: یہاں پر فرضیت و وجوب کا اختلاف نزاع لفظی ہے۔ شوافع کے ہاں فرض دوقسم ہے قطعی اور غیر قطعی۔ صدقہ فطر ان کے ہاں فرض غیر قطعی ہے۔ اس لئے اس کے منکر کو کافر نہیں کہتے۔ حنفیہ فرض غیر قطعی کو واجب کہتے ہیں۔ (فتح الملهم ص ۱۱ ج ۳، فتح القدير ص ۳۰ ج ۲، اوجز المسالک ص ۲۷۵ ج ۳، زجاجة المصابيح ص ۵۱۰ ج ۱)

دوسرا مسئلہ: صدقہ فطر جو وغیرہ سے بالاتفاق ایک صاع ہے۔ گندم کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و صاحبینؒ کے ہاں نصف صاع واجب ہے۔ خلفاء راشدین و جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعینؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں ہر چیز سے ایک صاع لازم ہے گندم سے بھی ایک صاع ہے۔

حنفیہ کی دلیل (۱): حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث باب میں ہے مدان من قمح او سواہ صاع من طعام (ترمذی، قال الترمذی حسن) یہ مرسل قوی ہے۔ (۲) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے فرض رسول اللہ ﷺ صدقة الفطر .... او صاعا من تمر فعدل الناس الی نصف صاع من بر (مسلم، ابوداؤد، ترمذی) الناس سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم مراد ہیں۔ (۳) حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ تشریف لائے فتکلم فکان فیما کلم به الناس انی لاری مدین من سمراء الشام تعدل صاعا من تمر قال فاخذ الناس بذالک قال ابو سعید رضی اللہ عنہ فلا ازال اخرجه کما کنت اخرجه.

الناس: سے مراد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ہیں۔ قال الترمذی حسن صحیح. تو اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہوا۔ (۴) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے خطبہ دیا اور فرمایا فرض رسول اللہ ﷺ صاعا من تمر او صاعا من شعیر او نصف صاع من قمح (ابوداؤد، نسائی) یہ مرسل قوی ہے۔ جمہور کے ہاں مرسل حجت ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں مرسل کے متابعات ہوں تو حجت ہے۔ یہاں کافی متابعات

موجود ہیں۔ (۵) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت ہے ان رسول الله ﷺ بعث صارخا بمکة ان صدقة الفطر حق واجب مدان من قمح الحدیث (مسند بزار و الحاکم و صححه) (۶) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی تیسری روایت ہے ان رسول الله ﷺ امر بزکاة الفطر صاعا من تمر او صاعا من شعیر او مدین من قمح (دارقطنی ضعیف) (۷) حضرت اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کنا نؤدی زکوٰۃ الفطر علی عهد رسول الله ﷺ مدین من قمح (مسند احمد)

سوال: اس کی سند میں ابن لہیعہ ضعیف ہے۔

جواب (۱): صاحب التنقیح فرماتے ہیں ابن لهیعة یصلح للمتابعة

جواب (۲): طحاوی میں اس کی متعدد سندیں ہیں جن میں ابن لہیعہ نہیں ہے۔ (۸) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ان رسول الله ﷺ امر عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ فی زکوٰۃ الفطر بنصف صاع من حنطة (اخرجه الحاکم و قال علی شرط الشیخین) (۹) حضرت سعید بن المسیبؒ سے روایت ہے خطب رسول الله ﷺ ثم ذکر صدقة الفطر و حض علیها و قال نصف صاع من بر الحدیث (اخرجه الموفق و نحوه فی مراسیل ابی داؤد، مرسل قوی) (۱۰) حضرت ثعلبہ بن صعیر عن ابیہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے قال رسول الله ﷺ صاع من بر اوقمح علی کل اثنین (ابوداؤد، مسند احمد، مسند عبد الرزاق) ابوداؤد کی سند سے حسن ہے۔ عبد الرزاق کی سند سے صحیح ہے (نصب الرایة و مرقات) علامہ عینیؒ نے اس کی سند پر بسط سے کلام کیا ہے۔ (عمدة القاری) ابن القیمؒ فرماتے ہیں و فیه عن النبی ﷺ آثار مرسلة و مسندة یقوی بعضها بعضا .... و کان شیخنا یقوی هذا المذهب (اوجز ص۲۸۵ ج۳)

درج ذیل اکابر کے آثار بھی حنفیہ کی دلیل ہیں۔ جن کی تفصیل نصب الرایۃ و الدرایۃ میں ہے۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ (عبد الرزاق) حضرت عمر رضی اللہ عنہ (ابوداؤد، نسائی) حضرت عثمان رضی اللہ عنہ (طحاوی) حضرت علی، حضرت عبد اللہ بن الزبیر، حضرت ابن عباس، حضرت جابر، حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہم، (عبد الرزاق)۔ امام طحاویؒ نے خلفاء راشدین و دیگر بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعینؒ کے آثار ذکر کر کے لکھا ہے قد صار اجماعا فی زمن ابی بکر و عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم الی زمن من ذکرنا من التابعینؒ.

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل (۱): عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال کنا نخرج زکوٰۃ الفطر اذا

کان فینا رسول اللہ ﷺ صاعا من طعام او صاعا من شعیر الحدیث (صحاح ستۃ) طعام کے معنی مطلق اناج کے بھی آتے ہیں اور خاص کر گندم کے بھی آتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں یہ لفظ گندم کو شامل ہے۔ پھر او کے ساتھ شعیر کا عطف اس پر ڈالا گیا ہے۔ تو لامحالہ اس سے مراد گندم ہو گی۔

جواب: یہاں پر اس سے مراد گندم کے ماسوا دوسرا اناج ہے جیسے مکئی وغیرہ اس پر قرینہ یہ ہے۔ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے **قال کنا نخرج فی عھد رسول اللہ ﷺ یوم الفطر صاعا من طعام قال ابو سعید رضی اللہ عنہ و کان طعامنا الشعیر و الزبیب و الاقط و التمر** (بخاری) طحاوی کی روایت میں اضافہ ہے" **و لا یخرج غیرہ**" اس سے معلوم ہوا کہ یہاں پر طعام سے مراد گندم کے ماسوا دوسرا اناج ہے۔ آپ ﷺ کے مقدس عہد میں گندم کی بہت قلت تھی۔ صدقہ فطر میں نہیں دی جاتی تھی۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے **قال لم تکن الصدقۃ علی عھد رسول اللہ ﷺ الا التمر و الزبیب و الشعیر و لم تکن الحنطۃ** (صحیح ابن خزیمۃ) مسلم میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں تمر۔ اقط۔ شعیر کا ذکر ہے۔

حافظ ابن حجر شافعیؒ ان روایات کو ذکر کر کے لکھتے ہیں **و ھذہ الطرق کلھا تدل علی ان المراد بالطعام فی حدیث ابی سعید رضی اللہ عنہ غیر الحنطۃ** (فتح الباری باب صاع من زبیب ص۲۹۶ ج۳) آگے حافظ صاحب لکھتے ہیں **فیحتمل ان تکون الذرۃ فانہ المعروف عند اھل الحجاز الآن و ھی قوت غالب لھم و قد روی الجوزقی فی حدیث ابی سعید رضی اللہ عنہ صاعا من نمر صاعا من سلت صاعا من ذرۃ** (مکئی) ابن المنذرؒ فرماتے ہیں آپ ﷺ کے مبارک زمانہ میں مدینہ منور میں گندم بہت کم تھی صدقہ فطر میں نہیں دی جاتی تھی۔ جب صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں اس کی کثرت ہوئی تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے قیمت کا لحاظ کرتے ہوئے نصف صاع گندم کو ایک صاع شعیر کے برابر قرار دیا۔ (فتح الباری ص ۲۹۱ ج۳)

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے تو گندم میں قیمت کا لحاظ کیا لیکن حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کیل کا لحاظ کرتے تھے اور گندم کا پورا صاع دیتے تھے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ نصف صاع گندم بطور فرض اور نصف صاع بطور نفل دیتے تھے۔ اس پر قرینہ ابو سعید رضی اللہ عنہ کی روایت ہے **انما علینا ان نعطی لکل راس عند کل فطر صاعا من تمر او نصف صاع من بر** (طحاوی)

دلیل (۲): حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں ہے **فقال لا اخرج الا ما کنت**

اخرج فی عهد رسول الله ﷺ صاع تمر او صاع حنطة او صاع شعیر او صاع اقط فقال له رجل من القوم او مدین من قمح فقال لا تلک قیمة معاویة رضی اللہ عنہ لا اقبلها و لا اعمل بها (ابن خزیمة. حاکم)

جواب: خود ابن خزیمہ فرماتے ہیں ذکر الحنطة فی حدیث ابی سعید غیر محفوظ و لاأدری ممن الوهم. ابوداؤد فرماتے ہیں ان ذکر الحنطة فیه غیر محفوظ (فتح الباری ص ۲۹۲ ج ۳) ائمہ ثلاثہؒ کی طرف سے کچھ اور ضعیف احادیث و آثار بھی پیش کئے جاتے ہیں۔ جن کی تفصیل اور تضعیف فتح القدیر میں ہے۔ (فتح القدیر ص ۳۶ ج ۲، فتح الملهم ص ۱۵ ج ۳، اوجز المسالک ص ۲۸۴ ج ۳، عمدۃ القاری ص ۱۱۲ ج ۹، فتح الباری ص ۲۹۱ ج ۳)

تیسرا مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں وجوب صدقہ فطر کے لئے نصاب شرط ہے ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں شرط نہیں بلکہ جس کے پاس ایک دن کی ضروریات سے زائد مال ہو اس پر بھی فرض ہے۔

حنفیہ کی دلیل (۱): عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ لا صدقة الا عن ظهر غنی (مسند احمد مسنداو البخاری تعلیقا) (۲) مذکورہ بہت سی احادیث میں صدقہ فطر پر زکوٰۃ کا لفظ بولا گیا ہے۔ بقول بعض ''قد افلح من تزکی'' (اعلیٰ) کی آیت صدقہ فطر کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ بلکہ بقول ابن حجرؒ و آتوا الزکوٰۃ آیت کا عموم صدقہ فطر کو بھی شامل ہے۔ لہٰذا نصاب شرط ہونا چاہئے۔

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل: عن ابی ثعلبة بن ابی صعیر عن ابیه رضی اللہ عنہ قال رسول الله ﷺ صاع من بر أو قمح عن کل اثنین صغیر او کبیر حر او عبد ذکر او انثی اما غنیکم فیزکیه الله و اما فقیر کم فیرد علیه اکثر مما اعطاه (مسند احمد. ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۱۶۰)

جواب: محقق ابن الہمامؒ فرماتے ہیں۔ اس کی سند میں نعمان بن بشیر ضعیف ہے۔ اور ابن ابی صعیر مجہول ہے۔ لہٰذا یہ ضعیف ہے نیز اکثر روایات میں فقیر کا ذکر نہیں ہے لہٰذا یہ روایت شاذ ہے۔ (فتح القدیر ص ۳۱ ج ۲) ابن العربی مالکیؒ فرماتے ہیں فقیر کو دینے کا حکم ہے نہ کہ اس سے لینے کا (انما الصدقات للفقراء الآیة و تؤتوها الفقراء الآیة، للفقراء الذین احصروا الآیة) تو یہ حدیث اصول قطعیہ اور احادیث صحیحہ کا معارضہ نہیں کر سکتی۔ (اوجز المسالک ص ۲۸۲ ج ۳) (۳) مذکورہ نصوص کے قرینہ سے تاویل یہ ہے کہ فقیر سے فقیر اضافی مراد ہے۔ علامہ قاریؒ فرماتے ہیں و اما فقیر کم ای

بالاضافة الی اکابر الاغنیاء علی مذھبنا (فتح القدیر ص۳۱ ج۲، اوجز ص۲۸۱ ج۳، معارف ص۳۰۲ ج۵، مرقات ص۱۶۴ ج۴، زجاجة المصابیح ص۵۱۱ ج۱)

چوتھا مسئلہ: اس پر ائمہ اربعہؒ کا اتفاق ہے کہ مسلمان مالک پر اس کے مسلمان غلام کا صدقہ فطر لازم ہے۔ غیر مسلم غلام کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں اس کا صدقہ فطر بھی لازم ہے۔ ائمہ ثلاثہ نفی کے قائل ہیں۔

حنفیہ کی دلیل (۱): عن ابی ھریرة رضی اللہ عنہ مرفوعا لیس علی المسلم فی عبدہ صدقة الا صدقة الفطر (مسلم، ابوداؤد) (۲) عن عبد اللہ بن ثعلبة رضی اللہ عنہ قال خطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس قبل یوم الفطر بیوم او یومین فقال ادوا ...... عن کل حر و عبد الحدیث (مصنف عبد الرزاق. سند صحیح) (۳) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰة الفطر .... علی کل حر او عبد الحدیث (ترمذی، و قال حدیث حسن صحیح)

ان سب روایات میں عبد کا لفظ مطلق اور عام ہے مسلم و کافر دونوں کو شامل ہے۔ (۴) عن ابی ھریرة رضی اللہ عنہ کان یخرج صدقة الفطر عن کل انسان یعول من صغیر و کبیر حر او عبد و لو کان نصرانیا (مشکل الآثار للطحاوی) اس کی سند میں ابن لہیعہ ہے جس کی روایت متابع بن سکتی ہے۔ (عینی ص۱۱۰ ج۹) (۵) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال یخرج الرجل زکوٰة الفطر عن کل مملوك له و انکان یھودیا او نصرانیا (عبد الرزاق) (۶) عن نافع ان عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کان یخرج الفطر عن اھل بیتہ کلھم حرھم و عبدھم .... مسلمھم و کافرھم من الرقیق (ابن ابی شیبة و فتح الباری عن ابن المنذر) (۷) عن الاوزاعیؒ قال بلغنی عن ابن عمر رضی اللہ عنہ انه کان یعطی عن مملوکه النصرانی صدقة الفطر (مصنف ابن ابی شیبة) (۸) ان عمر بن عبد العزیز یقول یؤدی الرجل المسلم عن مملوکه النصرانی صدقة الفطر (ابن ابی شیبة)

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث باب میں ”من المسلمین“ کی قید ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰة الفطر من رمضان صاعا من تمر او صاعا من شعیر علی کل حر او عبد ذکر او انثی من المسلمین. (ترمذی و قال حسن صحیح) باقی مطلق روایات اس مقید پر محمول ہیں۔

جواب (۱): علامہ عینیؒ فرماتے ہیں یہاں دو نصیں ہیں مطلق اور مقید ہم دونوں پر عمل کرتے ہیں۔

مطلق کو مقید پر حمل کرنے کی ضرورت نہیں۔ ایک چیز کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں۔ جیسے ملکیت کا سبب شراء، ہبہ، وصیت، صدقہ ہیں۔

سوال: مطلق کے بعد مقید کی کیا ضرورت؟ جب کہ مطلق مقید کو شامل تھا۔

جواب: اہتمام کے لئے جیسے عام کے بعد خاص کا ذکر۔ حافظوا علی الصلوات و الصلوۃ الوسطیٰ (بقرۃ) اور من کان عدوا للہ و ملائکته و رسله و جبریل و میکال (بقرۃ)

جواب (۲): طحاویؒ فرماتے ہیں ''من المسلمین'' کی قید کا تعلق مخرجین سے ہے جنہوں نے صدقہ ادا کرنا ہے۔ مخرج عنہم سے نہیں جن کی طرف سے ادا کرنا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مولیٰ اور مالک کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔ غلام کا مسلمان ہونا ضروری نہیں۔ (فتح الملہم)

جواب (۳): من المسلمین کی زیادتی بعض روایات میں نہیں ہے جیسے امام ترمذی نے فرمایا و رواہ غیر واحد عن نافع و لم یذکروا فیه من المسلمین تو یہ راویت مضطرب ہے اور خود راوی ابن عمر رضی اللہ عنہ کا عمل اس کے خلاف ہے لہذا مرجوح ہے۔ (فتح الملہم ص ۱۳ ج ۳، اوجز ص ۲۷۹ ج ۳، فتح القدیر ص ۳۵ ج ۲، عمدۃ القاری ص ۱۱۰ ج ۹، فتح الباری ص ۲۷۹ ج ۳، معارف ص ۳۱۱ ج ۵)

پانچواں مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں صدقہ فطر عید الفطر کے دن صبح صادق کے طلوع کے وقت واجب ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ کا قدیم قول۔ امام مالکؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ امام احمدؒ کے ہاں عید الفطر کی رات غروب شمس کے وقت واجب ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ کا جدید قول امام مالکؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

ثمرۂ اختلاف: جو بچہ عید الفطر کی رات پیدا ہو تو حنفیہ کے ہاں اس کا صدقہ فطر واجب ہوگا۔ فریق ثانی کے ہاں نہیں۔ اگر کوئی عید الفطر کی رات کو مر جائے تو حکم برعکس ہوگا۔

فریقین کی دلیل: ایک ہی حدیث ہے عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوٰۃ الفطر الحدیث (بخاری، مسلم) مسلم کی روایت میں یہ الفاظ ہیں زکوۃ الفطر من رمضان. اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صدقہ فطر کے لزوم میں فطر کو دخل ہے تو امام احمدؒ کے ہاں اس سے مراد رات کا افطار ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں رات کا افطار تو رمضان کی ہر شب کو ہوتا رہا ہے۔ اس میں صدقہ واجب نہیں ہوا لہذا کوئی خاص دوسرا افطار مراد ہے۔ اور وہ دن کا افطار ہے جو صبح صادق سے شروع ہوگا۔ حافظ ابن حجرؒ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی تائید میں فرماتے ہیں۔ و یقویه قوله فی حدیث

الباب و امربها ان تودیٔ قبل خروج الناس الی الصلوٰۃ (فتح الباری ص۲۸۷ ج۳، فتح القدیر ص ۴۲ ج ۲، اوجز المسالک ص ۲۷۶ ج ۳)

باب ما جاء فی تعجیل الزکوٰۃ

تعجیل سے مراد حولان حول سے پہلے ادا کرنا ہے۔ اس میں زکوٰۃ اور صدقہ فطر کا حکم یکساں ہے۔ تعجیل زکوٰۃ کے حکم سے تعجیل صدقہ فطر کا حکم قیاساً معلوم ہوسکتا تھا اس لئے اسے الگ ذکر نہیں فرمایا۔ (الکوکب الدری ص ۲۴۵ ج ۱)

پہلا مسئلہ: ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں صاحب نصاب کے لئے حولان حول سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنا جائز ہے امام مالکؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے لیکن ان کی مشہور روایت عدم جواز کی ہے۔

جمہور کی دلیل (۱): حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے **ان العباس رضی اللہ عنہ سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تعجیل صدقتہ قبل ان تحل فرخص لہ فی ذلک** (ترمذی، ابن ماجۃ و نحوہ فی ابی داؤد و مسند احمد) (۲) **عن علی رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لعمر انا قد اخذنا زکوٰۃ العباس رضی اللہ عنہ عام الاول للعام** (ترمذی) اصح یہ ہے کہ مرسل ہے اور مرسل جمہور کے ہاں حجت ہے۔ (۳) **عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قال بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عمر رضی اللہ عنہ علی الصدقۃ فقیل منع ابن جمیل و خالد بن الولید و العباس رضی اللہ عنہم (الی) فقال صلی اللہ علیہ وسلم و اما العباس رضی اللہ عنہ فھی علی و مثلھا معھا** (بخاری، مسلم) **و اللفظ لمسلم۔**

ابو عبیدؒ نے کہا اس سے تاخیر و تاجیل مراد ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ کو وقت یسار تک مہلت دی گئی۔ نوویؒ نے فرمایا دوسری روایات کے قرینہ سے تعجیل مراد ہے۔ (۴) **عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث عمر رضی اللہ عنہ ساعیا فاتی العباس رضی اللہ عنہ فاغلظ لہ فاخبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان العباس رضی اللہ عنہ قد اسلفنا زکوٰۃ مالہ العام و العام المقبل** (دارقطنی) (۵) **اخرج الدارقطنی و الطبرانی من حدیث ابی رافع رضی اللہ عنہ نحو ھذا** (۶) **عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم تسلف من العباس رضی اللہ عنہ صدقۃ عامین** (طبرانی، مسند بزار) (۷) **روی البزار من حدیث موسی بن طلحۃ عن ابیہ نحوہ۔**

فائدہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت صحیح ہے باقی مذکورہ روایات متکلم فیہ ہیں تاہم تعدد

طرق کی وجہ سے حجت ہیں۔

امام مالکؒ کی دلیل: عن ابن عمر رضی اللہ عنہ لا زکوٰۃ في مال حتی یحول علیه الحول (موطا مالک) تو حولان حول سے پہلے واجب نہیں۔ اور وجوب سے قبل ادائیگی درست نہیں۔

جواب: زکوٰۃ کا وجوب نصاب سے ہوتا ہے۔ حولان حول وجوب ادا کی شرط ہے نہ کہ نفس وجوب کی حولان حول کے بعد زکوٰۃ دین مؤجل کی مانند ہے۔ مؤجل کی تعجیل صحیح ہوتی ہے۔

فائدہ: بعض روایات سے حضرت عباس رضی اللہ عنہ کی تعجیل زکوٰۃ ثابت ہوتی ہے اور بعض سے تاخیر۔ تطبیق یہ ہے کہ یہ اختلاف تعدد واقعات پر محمول ہے (معارف ص۳۱۸ ج۵، اوجز ص۱۴۴ ج۳، فتح القدیر ص۵۱۸ ج۱، فتح الباری ص۲۶۰ ج۳)

دوسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں صدقہ فطر عید الفطر سے پہلے دینا جائز ہے۔ امام مالکؒ کا مشہور قول عدم جواز کا ہے۔

جمہور کی دلیل: بخاری میں ہے و کان ابن عمر رضی اللہ عنہ یعطیها الذین یقبلونها و کانوا یعطون قبل الفطر بیوم اویومین. صحیح ابن خزیمہ میں ہے عن ایوب قلت متی کان ابن عمر رضی اللہ عنہ یعطی قال اذا قعد العامل قلت متیٰ یقعد العامل قال قبل الفطر بیوم او یومین. موطا مالک میں ہے عن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ انه کان یبعث زکوٰۃ الفطر الی الذی تجمع عنده قبل الفطر بیومین او ثلاثة. بخاری باب الوکالة وغیرہ میں ہے عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ قال وکلنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بحفظ زکوٰۃ رمضان (و فیه) انه امسک الشیطان ثلاث لیال و هو یاخذ من التمر اھ اس سے بھی تعجیل ثابت ہوتی ہے۔

عدم جواز کی دلیل: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں ہے اغنوهم عن الطواف فی هذا الیوم (علوم الحدیث للحاکم) مطلق امر وجوب کے لئے ہے۔

جواب: مذکورہ دلائل کے قرینہ سے یہ استحباب پر محمول ہے (فتح القدیر ص۴۲ ج۲، اوجز المسالک ص۲۹۱ ج۳، فتح الباری ص۲۹۴ ج۳)

ابواب الصوم

قوله تعالى: يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام الآية

صوم کے لغوی معنی ہے رکنا۔ شرعی معنی ہے **الامساک عن المفطرات بشرائط مخصوصة.**

روزہ کی تاریخ: دنیا کے ہر مذہب میں روزہ ہے۔ ہندوستان کے قدیم مذاہب ہوں یا عیسائیت ہو یا یہودیت ان سب میں روزہ موجود ہے۔ قرآن مجید نے اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے **كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم** (بقرة) اسلام میں صوم رمضان کی فرضیت شعبان ۲ھ میں نازل ہوئی ہے۔ ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں **ثم كانت فرضية صوم رمضان بعد ما صرفت القبلة الى الكعبة بشهر فى شعبان على راس ثمانية عشر شهرا من الهجرة** (مرقات ص ۲۲۹ ج ۴) و فی معارف السنن ص ۳۲۳ ج ۵ **و فرض صوم رمضان لعشر شعبان بسنة و نصف بعد الهجرة كما ذكره ابن جرير فى تاريخه و ابن كثير فى البداية و النهاية و فى السنة الثانية وقع تحويل القبلة قبل الصيام و فيها زكوٰة الفطر و نصب الصدقات.**

سوال: روزہ کے بارے میں ہے "**ايام معدودات**" جمع قلت وارد ہے جس کا اطلاق دس تک ہوتا ہے۔ لہذا دس سے زیادہ روزے فرض نہیں۔

جواب (۱): دوسری آیت میں ان کی تفسیر شہر سے کی گئی ہے۔ **شهر رمضان الذى (الى) فمن شهد منكم الشهر فليصمه** (بقرة) (۲) جمع قلت کا قاعدہ کلیہ نہیں اکثری ہے اور وہ بھی ان الفاظ کے لئے ہے جن کی جمع قلت و کثرت دونوں مستعمل ہوں یوم کی جمع صرف ایام آتی ہے۔ تو یہاں پر وہ قاعدہ لاگو نہیں ہے دیکھو **رضی شرح کافیہ و لسان العرب لفظ یوم.** قرآن مجید میں سینکڑوں ہزاروں کے لئے ایام کا لفظ آیا ہے۔ **و ذكرهم بايام الله** (رعد) پوری انسانی تاریخ کے لئے فرمایا **فى الايام الخالية** (حاقه) **و تلك الايام نداولها بين الناس** (آل عمران) یمن سے شام تک مہینوں کے راستہ کے بارے میں ہے۔ **سيروا فيها ليالى و اياما آمنين** (سبا) (سیرة النبی ﷺ ص ۲۹۹ ج ۵)

روزہ کے فوائد (۱): روزہ سے خدا تعالیٰ کی نعمتوں کی قدر معلوم ہوتی ہے۔ اور ان پر شکر کا سبب بنتا ہے اسی طرف اشارہ فرمایا گیا ہے **لعلكم تشكرون** (بقرة) (۲) تقویٰ اور ضبط نفس کا ذریعہ ہے وقتی خواہشات کھانے پینے وغیرہ سے نفس کو روکنے سے دائمی محرمات سے نفس کو روکنے میں مدد ملتی

ہے۔ اسی طرف اشارہ فرمایا گیا ہے لعلکم تتقون (بقرۃ) کہا گیا ہے اذا جاعت النفس شبعت الاعضاء و اذا شبعت جاعت کلھا. (۳) فقراء کی بھوک کا احساس ہوتا ہے اور ان سے تشبہ حاصل ہوتا ہے۔ ان کی ہمدردی کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ ابن القیمؒ فرماتے ہیں ''سوز جگر'' سمجھنے کے لئے پہلے ''سوختہ جگر'' ہونا ضروری ہے۔ (۴) زمانہ کے شدائد کا مقابلہ کرنے کے لئے صبر وتحمل اور بھوک و پیاس کی شدت برداشت کرنے کی ہمت پیدا ہوتی ہے۔ (۵) جسمانی صحت کے لئے فاقہ کرنا اور کھانے کا ناغہ کرنا اطباء کا مسلمہ اصول ہے۔ الغرض اسلام کے دوسرے احکام کی طرح روزہ بھی روحانی، اخلاقی، اجتماعی و مادی فوائد کو جامع ہے۔

فائدہ: حنفیہ کے ہاں صوم رمضان سے پہلے ایام بیض اور عاشورا کا روزہ فرض تھا پھر صوم رمضان کی فرضیت سے وہ منسوخ ہوا۔ جیسا کہ درج ذیل روایات سے معلوم ہوتا ہے۔ (۱) **عن قتادة** رضی اللہ عنہ **ان اسلم اتت النبی** ﷺ **فقال صمتم یومکم هذا قالوا لا قال فاتموا بقیة یومکم و اقضوه** (ابوداؤد) (۲) **عن الربیع بنت المعوذ** رضی اللہ عنہا **قالت ارسل النبی** ﷺ **غداة عاشوراء الی قری الانصار من اصبح مفطرا فلیتم بقیة یومه** (بخاری، مسلم) (۳) **عن معاذ بن جبل** رضی اللہ عنہ **مرفوعا کان یصوم ثلاثة ایام من کل شهر و یصوم عاشوراء فا نزل الله کتب علیکم الصیام** (ابوداؤد، مسند احمد) (۴) **عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها کان عاشوراء یصام فلما نزل رمضان کان من شاء صام و من شاء افطر** (صحیحین) (۵) **عن ابن عمر** رضی اللہ عنہ **صام النبی** ﷺ **عاشوراء و امر بصیامه فلما فرض رمضان ترک** (بخاری) (۶) **و عن ابن مسعود** رضی اللہ عنہ **نحوه** (بخاری)

شوافع حضرات کے ہاں رمضان سے قبل کوئی روزہ فرض نہیں تھا۔ **بل ادعی الحافظ ابن حجرؒ انه مذهب المجمهور** (فتح الباری ص۸۷ ج۴، فتح الملهم ص۱۰۵ ج۳، و اوجز المسالک ص۱ ج۳)

باب ما جاء لا تتقدموا الشهر بصوم

عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ **قال النبی** ﷺ **لا تقدموا الشهر بیوم و لا بیومین الا ان یوافق ذلک صوما کان یصومه احدکم صوموا لرؤیته و افطروا لرؤیته الحدیث** (ترمذی) اس منع کی متعدد وجہیں لکھی ہیں۔ (۱) رمضان کے لئے نشاط اور قوت باقی رہے۔ لیکن یہ مخدوش ہے کیونکہ اس حدیث کا ظاہری مقتضی یہ ہے کہ دو روزے سے زائد روزے رکھنا درست ہیں۔ (۲) فرض نفل سے مخلوط نہ ہو۔ یہ بھی مخدوش ہے کیونکہ اسی حدیث میں معتاد روزہ کا استثناء موجود ہے۔ جس میں فرض اور

نقل کا اختلاط ظاہر ہے۔ (۳) صوموا لرؤیته کے خلاف ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں و ھذا ھو المعتمد (فتح الباری ص ۱۰۳ ج ۴)

مسئلہ: جمہور کے ہاں نصف شعبان کے بعد نفل روزہ جائز ہے۔ بہت سے شوافع حضرات کے ہاں ممنوع ہے۔

جمہور کی دلیل (۱): حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث باب سے دو سے زائد روزوں کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

دلیل (۲): عن ام سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنھا ان النبی ﷺ لم یکن یصوم من السنۃ شھرا کاملا الا شعبان یصلہ برمضان (ترمذی، و قال حدیث حسن) **(۳) عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنھا کان احب الشھور الی رسول اللہ ﷺ ان یصوم شعبان ثم یصلہ برمضان** (مستدرک حاکم و قال علی شرط الشیخین) **(۴) عن انس رضی اللہ عنہ مرفوعا افضل الصیام بعد رمضان شعبان** (طحاوی، بسند ضعیف) **(۵) عن عمران بن حصین رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ ﷺ قال لہ ھل صمت من سرر شعبان شیئاً قال لا قال فاذا افطرت من رمضان فصم یوما** (بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی، طحاوی) (۶) حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث بھی جواز پر دال ہے۔ (ابوداؤد، سند جید)

شوافع کی دلیل: عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ مرفوعا اذا انتصف شعبان فلا تصوموا (سنن اربعہ، و صححہ ابن حبان وغیرہ)

جواب (۱): مذکورہ احادیث کے قرینہ سے نفی فضیلت پر محمول ہے۔ (۲) امام طحاویؒ تطبیق دیتے ہیں ممانعت ضعیف کے لئے ہے اور جواز قوی کے لئے ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں و ھو جمع حسن (۳) منع کی حدیث ضعیف ہے۔ امام احمدؒ و ابن معینؒ فرماتے ہیں انہ منکر (فتح الباری ص ۱۰۴ ج ۴، عمدۃ القاری ص ۲۷۳ ج ۱۰، فتح الملھم ص ۱۱۱ ج ۳، معارف ص ۷ ج ۶)

باب ما جاء فی کراھیۃ صوم یوم الشک

یوم الشک کی تعریف اور اس میں روزہ رکھنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ ائمہ اربعہؒ کے مذاہب نقل کرنے میں ناقلین کا اختلاف ہے۔ مشہور یہ ہے کہ شعبان کی تیس تاریخ یوم الشک ہے۔ جب کہ کسی علت بادل وغیرہ کی وجہ سے چاند نظر نہ آیا ہو۔ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ کے ہاں رمضان کی

نیت سے روزہ جائز نہیں باقی سب روزے جائز ہیں۔ امام شافعیؒ کے ہاں فرض رمضان اور مطلق نفل روزہ کی نیت سے درست نہیں البتہ قضا، کفارہ، نذر، نفل معتاد کا روزہ درست ہے۔ امام احمدؒ کی تین روایتیں ہیں (۱) رمضان کی نیت سے واجب ہے۔ (۲) امام شافعیؒ کے قول کے مطابق۔ (۳) حاکم کے فیصلے پر چلیں۔ علامہ شوکانیؒ لکھتے ہیں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت روزہ کی قائل ہے۔ جیسے حضرت علی، حضرت عائشہ، حضرت عمر، حضرت ابن عمر، حضرت انس، حضرت اسماء بنت ابو بکر، حضرت ابو ہریرہ، حضرت معاویہ، حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم و دیگر۔ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں ان حضرات سے کراہت روزہ منقول ہے یعنی حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عمار، حضرت ابن مسعود، حضرت حذیفہ، حضرت ابن عباس، حضرت ابو ہریرہ، حضرت انس رضی اللہ عنہم۔ بہرحال اس میں سخت اختلاف ہے۔

مجوزین کی دلیل: حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے ان رسول اللہ ﷺ قال له هل صمت من سرر شعبان شيئا قال لا قال فاذا افطرت من رمضان فصم يوما (بخاری، مسلم)

مانعین کی دلیل: قال عمار رضی اللہ عنہ من صام اليوم الذى شک فيه فقد عصى ابا القاسم ﷺ (ترمذی) تطبیق یہ ہے کہ منع رمضان کی نیت سے روزہ رکھنے پر محمول ہے۔ صاحب ہدایہ نے اس میں چھ صورتیں نقل کی ہیں۔ پھر لکھا ہے و المختار ان يصوم المفتى بنفسه اخذا بالاحتياط و يفتى العامة بالتلوم الى وقت الزوال ثم با لافطار نفيا للتهمة.

حاصل یہ ہے کہ خواص کے لئے روزہ بہتر ہے کیونکہ وہ نیت میں تردد اور رمضان پر زیادتی کے اعتقاد سے محفوظ ہیں۔ عوام کو فساد عقیدہ اور تردد نیت کے پیش نظر انتظار کے بعد افطار کا فتویٰ دیا جائے۔ (فتح القدير ص۵۶ ج۲، فتح البارى ص۹۸ ج۴، عمدة ص۲۷۹ ج۱۰، اوجز ص۵ ج۳ و ص۸۳ ج۳، فتح الملهم ص۱۰۸ ج۳، معارف ص۹ ج۶)

باب ما جاء ان الصوم لرؤية الهلال

احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ثبوت رمضان کے تین طریقے ہیں۔ (۱) رؤیت ہلال، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث باب ہے صوموا لرؤيته و افطروا لرؤيته فان حالت دونه غياية فاكملوا ثلاثين يوما (ترمذی، و قال حسن صحيح) و اخرجه ابوداؤد و النسائي و ابن ماجة و احمد و ابن خزيمة و ابو يعلى (معارف) (۲) شہادت علی الرؤیۃ جیسا کہ آگے مستقل باب آ رہا ہے

باب ما جاء فی الصوم بالشهادة عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال جاء اعرابی رضی اللہ عنہ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال انی رأیت الهلال فقال اتشهد ان لا اله الا الله اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال یا بلال اذن فی الناس ان یصوموا غدا (ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجة، مسند احمد و صححه ابن خزیمة و ابن حبان و رجح النسائی ارساله (معارف ص۳۴۶ج۵) (۳) شعبان کے ۳۰ دن پورے ہو جائیں جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث باب میں ہے فان حالت دونه غيابة فاكملوا ثلاثین یوما.

مسئله: بالاجماع چاند کے بارے میں منجمین کا قول معتبر نہیں۔ روافض کے ہاں معتبر ہے۔ ابن سریج شافعیؒ کے ہاں بھی معتبر ہے۔ وہ ''فاقدروا'' الحدیث اور و بالنجم هم یهتدون (نحل) سے استدلال کرتے ہیں۔ ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں قال ابن سریج فاقدروا خطاب لمن خصه الله بهذا العلم و قوله فاكملوا العدة خطاب للعامة و هو مردود لحدیث انا امة امیة لا نكتب و لا نحسب الشهر هكذا و هكذا و هكذا (بخاری ومسلم عن ابن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعا) فانه یدل علی ان معرفة الشهر لیست الی الكتاب و الحساب كما یزعمه اهل النجوم. و للاجماع علی عدم الاعتداد بقول المنجمین و لو اتفقوا علی انه یری و لقوله تعالیٰ لخیر امة اخرجت للناس خطاباعاما فمن شهد منكم الشهر فلیصمه و لقوله صلی اللہ علیہ وسلم بالخطاب العام صوموا لرؤیته و افطروا لرؤیته (بخاری و مسلم عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ) و لما فی نفس هذا الحدیث لا تصوموا حتی تروه (بخاری ، مسلم) و لما فی حدیث ابی داؤد و الترمذی عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ انه علیه الصلوٰة و السلام قال الصوم یوم یصومون و الفطر یوم یفطرون (مرقات ص ۲۴۲ ج۴)۔ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری ص ۱۰۲ ج ۴ میں، علامہ عینیؒ نے عمدة القاری ص ۲۸۶ ج ۱۰ میں بھی تقریباً یہی مضمون لکھا ہے۔ کہ اس مسئلہ میں علم نجوم کا اعتبار نہیں ہے۔ ابن العربی مالکیؒ نے بھی بہت بسط اور شدت سے اہل نجوم کے قول کا رد کیا ہے۔ باقی '' فاقدروا'' تو اس کی تفسیر دوسری احادیث میں فاكملوا ثلاثین یوما اور فعدوا ثلاثین یوما سے فرمائی گئی۔ اور و بالنجم هم یهتدون سے مراد بحر و بر میں سفر کرتے ہوئے راستہ معلوم کرنا ہے۔ اور قبلہ کی جہت اور وقت معلوم کرنا ہے كما قال المفسرونؒ (اوجز المسالک ص۸ ج۳، معارف السنن ص۷ ج۶ ، مرقات، فتح الباری، عمدة القاری)

باب ما جاء فی الصوم بالشهادة

مسئلہ: اگر مطلع صاف نہ ہوتو امام ابوحنیفہؒ امام احمدؒ کے ہاں اور امام شافعیؒ کے اصح قول میں رمضان کے چاند میں ایک عادل کی شہادت بھی کافی ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں دو کی گواہی ضروری ہے۔ اگر مطلع صاف ہوتو حنفیہ کے ہاں جم غفیر کی گواہی ضروری ہے۔

پہلے مسئلہ میں جمہور کی دلیل (۱): عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال جاء اعرابی رضی اللہ عنہ الی النبی ﷺ فقال انی رأیت الهلال فقال اتشهد ان لا اله الا الله؟ اتشهد ان محمدا رسول الله؟ قال نعم قال یا بلال اذن فی الناس ان یصوموا غدا. قال الحافظ فی بلوغ المرام رواه الخمسة و صححه ابن خزیمة و ابن حبان و رجح النسائی ارساله و صححه الحاکم و ذکر البیهقی انه جاء من طرق موصولا و من طرق مرسلا و ان کانت طرق الاتصال صحیحة (زجاجة ص۵۴۹ ج۱) (۲) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال ترائ الناس الهلال فاخبرت رسول الله ﷺ انی رأیته فصام و امر الناس بصیامه (ابوداؤد، دارقطنی) و صححه ابن حبان و الحاکم و قال النووی علی شرط مسلم.

امام مالك کی دلیل (۱): عن عبد الرحمن بن زید بن الخطابؒ انه خطب فی الیوم الذی شک فیه فقال انی جالست اصحاب رسول الله ﷺ و سألتهم و انهم حدثونی ان رسول الله ﷺ قال صوموا لرؤیته و افطروا لرؤیته و انسکوا لها فان غم علیکم فاتموا ثلاثین یوما فان شهد شاهدان مسلمان فصوموا و افطروا (مسند احمد، نسائی) و لم یقل النسائی مسلمان. (۲) عن الحارث بن حاطب رضی اللہ عنہ قال عهد الینا رسول الله ﷺ ان ننسک للرؤیة فان لم نره و شهد شاهدا عدل نسکنا بشهادتهما (ابوداؤد، دارقطنی)

جواب (۱): منطوق مفہوم سے راجح ہے۔ (۲) شہادت کا اصول تو یہی ہے کہ دو گواہ ہوں لیکن ابن عمر رضی اللہ عنہ و ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایات کی وجہ سے ہلال رمضان مستثنیٰ ہے۔

فائدہ: شوال کے چاند کے لئے بالاتفاق دو گواہ ضروری ہیں اس کی دلیل شہادت کا عام اصول ہے و استشهدوا شهیدین من رجالکم (بقرة) و اشهدوا ذوی عدل منکم (طلاق) اور مذکورہ بالا عبدالرحمٰن اور حارث کی روایات کا مفہوم بھی ہے نیز درج ذیل روایت بھی دلیل ہے۔ ان ابن عمر

رضی اللہ عنہ و ابن عباس رضی اللہ عنہ قالا ان رسول اللہ ﷺ اجاز شهادة واحد على روية هلال رمضان و كان لا يجيز شهادة الافطار الا بشهادة رجلين (دارقطنی، طبرانی اوسط) گو یہ روایت ضعیف ہے مگر بطور متابعت پیش کی جا سکتی ہے۔ (فتح الملهم ص۱۰۹ ج۳، اوجز المسالك ص۶ ج۳)

باب ما جاء لكل اهل بلد رؤيتهم

اختلاف مطالع ایک واقعی اور نفس الامری چیز ہے ایک ہی درجہ میں کہیں طلوع فجر کہیں طلوع شمس اور کہیں زوال شمس اور کہیں غروب شمس۔ کہیں نصف لیل ہوتا ہے۔ ائمہ اربعہؒ کے ہاں تمام مسائل میں اختلاف مطالع معتبر ہے۔ جیسے زکوٰۃ۔ اضحیہ۔ اوقات نماز۔ روزانہ کا افطار وسحر وغیرہ۔

صرف روزہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا ایک مقام کی رؤیت ہلال دوسرے مقام کے لئے شرعی شہادت سے ثابت ہو جائے تو وہ معتبر ہے یا نہیں۔ ائمہ ثلاثہؒ کے مشہور و ظاہر مذہب میں رؤیت معتبر ہے اور اختلاف مطالع معتبر نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کا ایک قول بھی یہی ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کے مشہور قول میں اختلاف مطالع معتبر ہے۔ حنفیہ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

جمھور کی دلیل: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی معروف مرفوع حدیث ہے صوموا لرؤيته و افطروا لرؤيته (ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجة، مسند احمد) و قال الترمذی حديث حسن صحيح.

ظاہر ہے کہ رؤیت سے بعض کی رؤیت مراد ہے۔ سب کی رویت شرط نہیں۔ لہذا ایک مقام کی رؤیت تمام اہل اسلام کے لئے حجت ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے عن كريبؒ ان ام الفضل رضی اللہ تعالیٰ عنها بعثته الى معاوية رضی اللہ عنہ بالشام فقال فقدمت الشام فقضيت حاجتها و استهل عليّ هلال رمضان و انا بالشام فرأينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة فی آخر الشهر فسألنى ابن عباس رضی اللہ عنہ ثم ذكر الهلال فقال متى رأيتم الهلال فقلت رأيناه ليلة الجمعة فقال انت رأيته ليلة الجمعة فقلت رآه الناس و صاموا و صام معاوية رضی اللہ عنہ فقال لكنا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين يوما او نراه فقلت الا تكتفى برؤية معاوية رضی اللہ عنہ و صيامه قال لا هكذا امرنا رسول اللہ ﷺ (ترمذی، و قال حسن صحيح) حاصل یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اہل شام کی رؤیت کو اہل مدینہ کے

لئے معتبر نہیں سمجھا۔

جواب (۱): حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے جس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے وہ صحیحین کی روایت ہے **لا تصوموا حتی تروا الهلال و لا تفطروا حتی تروه.** لیکن اس سے رؤیت فی الجملہ مراد ہے نہ کہ ہر قوم کی تو ابن عباس رضی اللہ عنہ کی نفی انکا اجتہاد تھا جو حجت نہیں۔ قاله الشوكانی (۲) قاضی عیاض مالکیؒ فرماتے ہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی رؤیت پر عمل نہ کرنا کئی احتمال رکھتا ہے۔ (۱) آپ کا مسلک اختلاف مطالع کے معتبر ہونے کا ہوگا۔ (۲) خبر واحد کو قبول نہیں کیا۔ (۳) یا افق میں اختلاف تھا۔ بعض نے کہا مدینہ میں مطلع صاف تھا تو ان کو خبر میں شک لاحق ہوا۔ (۳) حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں رمضان کا اکثر حصہ گذر چکا تھا اب اس شہادت کا اثر ہلال شوال پر پڑتا تو آپ کا مقصد یہ تھا کہ ہم ایک شخص کی خبر پر افطار وعید نہیں کر سکتے ہلال شوال کے لئے دو شخصوں کی شہادت شرط ہے۔ علامہ عثمانیؒ فتح الملہم میں فرماتے ہیں ابن قدامہ حنبلیؒ نے المغنی میں جو جواب دیا ہے اس سے شیخ الہندؒ کی تائید ہوتی ہے۔

فائدہ: ابن الہمامؒ فرماتے ہیں **و الاخذ بظاهر الراوية احوط.** علامہ شامیؒ فرماتے ہیں **و هو المعتمد عندنا و عند المالكية و الحنابلة.** لیکن شارح کنز علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں مقامات قریبہ و بعیدہ کا فرق ہونا چاہیئے کہ مقامات قریبہ میں اختلاف مطالع معتبر نہ ہو اور مقامات بعیدہ میں معتبر ہونا چاہیئے۔ علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں زیلعیؒ کا قول تسلیم کرنا لازم ہے ورنہ عید الفطر کبھی ۲۷۔ ۲۸ رمضان کو یا ۳۱۔۳۲ کو ماننی پڑے گی۔ علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں جن دو مقامات میں ایک دن سے زائد کا فرق پڑتا ہو تو ان میں اختلاف مطالع کا اعتبار کرنا چاہیئے کیونکہ مہینہ کا ۲۹ یا ۳۰ کا ہونا نص صریح سے ثابت ہے تو جہاں ۲۹ سے کم یا ۳۰ سے زائد لازم آئے وہاں رؤیت معتبر نہ ہونی چاہیئے تاکہ نص کے خلاف نہ ہو۔

محدث محمد یوسف بنوریؒ فرماتے ہیں ائمہ کرامؒ کے دور میں مواصلات کا موجودہ نظام نہیں تھا ایک مہینہ کی مسافت سے مطلع تبدیل نہیں ہوتا تھا اس لئے انہوں نے مطلقاً اختلاف مطالع کے اعتبار کی نفی کر دی۔ لیکن موجودہ مواصلاتی نظام کے پیش نظر ان کے مجمل قول کو وسعت دینا اور تمام مطالع پر لاگو کرنا ہرگز ان کا مقصد نہیں تھا۔ لہذا ان کے قول کو مقامات قریبہ سے مقید کرنا ضروری ہے۔

فائدہ: و فی البدائع ایک شخص کی شہادت پر رمضان ثابت ہوا اور تیس روزے پورے ہوئے اگر شوال

کا چاند نظر نہ آئے تو کیا حکم ہے؟ شیخینؒ کے ہاں افطار درست نہیں کیونکہ ایک شخص کی شہادت سے رمضان تو ثابت ہوتا ہے شوال ثابت نہیں ہوتا وجہ یہ ہے کہ ایک کی شہادت پر وجوب صوم احتیاط کی بنا پر ہے اور یہاں پر احتیاط عدم افطار میں ہے۔ امام محمدؒ کے ہاں افطار درست ہے کیونکہ یہاں ایک کی شہادت سے شوال کا ثبوت قصداً نہیں بلکہ تبعاً ہو رہا ہے اور قاعدہ ہے قد یثبت الشئ تبعا بمالا یثبت به قصداً. ابن الکمالؒ فرماتے ہیں مذکورہ صورت میں ۳۰ کی شام کو مطلع صاف نہ ہو تو ہمارے ائمہ ثلثہؒ کے ہاں افطار درست ہے۔ اگر مطلع صاف ہو اور چاند نظر نہ آئے تو شیخینؒ کے ہاں افطار درست نہیں۔ امام محمدؒ کے ہاں درست ۔ہے۔ علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں الا شبه ان غم حل و الا لا.

(فتح الملهم ص۱۱۳ ج۳، معارف ص۱۵ ج۶ و ص۳۰، اوجز ص۶ ج۳، فتح القدیر ص۵۳ ج۲، فتح الباری ص۹۸ ج۴)

باب ما جاء ان الفطر یوم تفطرون اه

علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں مطلب یہ ہے کہ اجتہادی امور میں پوری کوشش کے باوجود بعد میں خطا ظاہر ہوتو فکر و وسوسہ نہ کیا جائے وہ عمل صحیح اور معتبر ہے مثلاً عید کے بعد واضح ہو کہ عید کرنے میں غلطی ہوئی ہے یا حج کے بعد معلوم ہو کہ وقوف عرفات میں غلطی اور خطا ہوئی ہے تو یہ سب درست ہے اور خطا معاف ہے۔

نیز اس میں ہدایت ہے کہ اجتماعی امور میں تفرد اختیار نہ کرنا چاہئے۔ اتحاد ملت اسلامیہ بہت ضروری ہے۔

مسئله: اگر کوئی شخص تنہا رمضان کا چاند دیکھے پھر کسی وجہ سے اس کی شہادت رد کر دی جائے تو ائمہ اربعہؒ کے ہاں وہ شخص تنہا روزہ رکھے۔ لیکن ہلال عید اور افطار کے بارے میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں وہ روزہ رکھے اور لوگوں کے ساتھ عید منائے۔ امام شافعیؒ کے ہاں وہ خفیہ افطار کرے۔

جمهور کی دلیل (۱): عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الصوم یوم تصومون و الفطر یوم تفطرون و الاضحی یوم تضحون (ترمذی، حسن) لیکن روزہ کے باب میں احتیاط روزہ رکھنے میں ہے۔ (۲) حضرت عمر رضی اللہ عنہ و حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے آثار ہیں اور ان کے زمانہ میں کسی صحابی کا اختلاف منقول نہیں گویا اجماع ہوا۔

امام شافعیؒ کی دلیل: یہ ہے کہ اس شخص کو اپنی رؤیت کی بنا پر شوال کا یقین ہے تو اسے یقین پر عمل کرنا چاہئے۔

جواب: ایک شخص کی رؤیت موجب یقین نہیں بعض اوقات چاند کی خیالی صورت نظر آتی ہے۔ **ان رجلا فی زمن عمر** رضی اللہ عنہ **قال رأیت الھلال فقال** رضی اللہ عنہ **له امسح عینک فمسحھا ثم قال له تراہ قال لا قال لعل شعرۃ من حاجبک تقوست علی عینک فظننتھا ھلالا او نحوہ.** جمہور کے ہاں احتیاط پر عمل کرنا چاہئے اور احتیاط دونوں صورتوں میں رمضان کا ہلال ہو یا شوال کا روزہ رکھنے میں ہے۔ نیز اس میں بے عمل لوگوں کے فساد کا سد باب بھی ہے تاکہ وہ جھوٹ بول کر عوام سے الگ عید نہ منائیں (اوجز ص ۱۱ ج ۳، الکوکب الدری ص ۲۴۹ ج ۱)

باب ما جاء فی بیان الفجر

قوله تعالیٰ: حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر

مسئله: جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعینؒ اور ائمہ اربعہؒ کے ہاں سحری کی انتہاء صبح صادق تک ہے بعض سلف معمر۔ اعمش و دیگر کے ہاں طلوع شمس تک ہے۔

جمهور کی دلیل (۱): کلوا و اشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر الآیة (بقرۃ) فجر سے مراد صبح صادق ہے۔ صحیحین میں حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں ہے اس آیت کی تفسیر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا **انما ذلک سواد اللیل و بیاض النھار.** (۲) متواتر صحیح احایث اس پر دال ہیں کہ سحری کی انتہاء صبح صادق پر ہے (صحاح ستة)

بعض سلف کی دلیل: بعض اخبار آحاد اور آثار ہیں مثلاً (۱) حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ نے صبح صادق کے بعد کھانا کھایا اور روزہ رکھا اور فرمایا **ھکذا فعل بی رسول اللہ** صلی اللہ علیہ وسلم **او صنعت مع رسول اللہ** صلی اللہ علیہ وسلم **(قال زر بن حبیش) قلت بعد الصبح قال بعد الصبح غیر ان الشمس لم تطلع** (طحاوی، نسائی، احمد)

جواب: آیت قرآنی اور متواتر احادیث سے منسوخ ہے۔ (۲) طلق بن علی رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث باب ہے **کلوا و اشربوا حتی یعترض لکم الاحمر** (ترمذی)

جواب: مذکورہ دلائل کے قرینہ سے مؤول ہے۔ صبح صادق مراد ہے۔ احمر کا اطلاق انجام کے لحاظ

سے ہے۔ (۳) حضرت ابوبکر، حضرت علی، حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ، مسروقؒ، حسن بصریؒ، ابن جریجؒ، معمرؒ، اعمشؒ کے آثار ہیں۔ (ابن ابی شیبہ وغیرہ)

جواب (۱): نص قرآنی اور مرفوع صحیح احادیث کے مقابلہ میں مرجوح ہیں۔ (۲) اس میں اختلاف ہے کہ طلوع فجر ثانی سے اس کا ابتدائی ظہور مراد ہے یا اس کا خوب روشن ہونا اور پھیل جانا۔ جمہور کے ہاں اول اور بعض کے ہاں ثانی مراد ہے۔ شمس الائمہ الحلوانی فرماتے ہیں و الاول احوط و الثانی اوسع وارفق. حتی یتبین لکم الخیط الابیض سے فی الجملہ دوسرے قول کی تائید ہوتی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ جو آثار نص قرآنی کے قطعی خلاف نہیں ہیں وہ قول ثانی پر محمول ہیں۔ (فتح الباری ص۱۰۱ ج۴، عمدۃ القاری ص۲۹۷ ج۱۰، اوجز ص۳ ج۳، مرقات ص۲۵۵ ج۴، معارف ص۴۲ ج۶، زجاجۃ کا حاشیہ ص۱۵۵ ج۱)

باب ما جاء فی کراھیۃ الصوم فی السفر
باب ما جاء فی الرخصۃ فی الصوم فی السفر

قولہ تعالی. و ان تصوموا خیرلکم

مسئلہ: ائمہ اربعہؒ کے ہاں مسافر کے لئے رمضان میں روزہ جائز ہے بعض اہل ظاہر کے ہاں فرض رمضان کا روزہ جائز نہیں۔

جمہور کی دلیل (۱): قولہ تعالیٰ و ان تصوموا خیرلکم (بقرۃ) (۲) صحیحین وغیرہ کی مرفوع احادیث کثیرہ جواز پر دال ہیں۔ ان میں سے حضرت حمزہ بن عمرو رضی اللہ عنہ اور حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی احادیث باب بھی ہیں نیز حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیحین میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی طحاوی میں، حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کی صحیحین میں وغیر ذلک۔

فریق ثانی کی دلیل (۱): قولہ تعالی فعدۃ من ایام آخر. ای فالواجب عدۃ۔

جواب: مذکورہ نصوص کے قرینہ سے تقدیر یوں ہے او علی سفر فافطر فعدۃ. تو وجوب قضا کا حکم افطار سے وابستہ ہے نیز اس آیت میں ہے یرید اللہ بکم الیسر. اس سے معلوم ہوا کہ یہ حکم محض سہولت کے لئے ہے۔ لازمی اور حتمی نہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں انما اراد اللہ عزوجل بالفطر فی السفر التیسیر علیکم فمن یسر علیہ الصیام فلیصم و من یسر علیہ

الفطر فلیفطر (طحاوی)

دلیل (۲): حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں ہے **کان رسول اللہ ﷺ فی سفر فرآی زحاما و رجلا قد ظلل علیہ فقال ما ھذا فقالوا صائم فقال لیس من البر الصوم فی السفر** (بخاری، مسلم)

جواب (۱): سیاق حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ممانعت و کراہت اس شخص کے لئے ہے جو روزہ کی مشقت برداشت نہ کر سکے یا جہاد جیسے اہم فریضہ میں خلل لازم آئے۔ (۲) امام شافعیؒ فرماتے ہیں یہ حکم اس شخص کے لئے ہے جو افطار کی رخصت قبول نہ کرے۔ (۳) امام طحاویؒ فرماتے ہیں برِ کامل کی نفی مراد ہے۔

دلیل (۳): حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث باب میں روزہ داروں کے بارے میں ''**اولئک العصاۃ**'' فرمایا گیا۔

جواب (۱): آپ ﷺ نے جہاد کے لئے افطار کو لازم قرار دیا تھا۔ مسلم کی روایت میں ہے **فقال رسول اللہ ﷺ انکم مصبحو عدوکم فالفطر اقوی لکم فافطروا و کانت عزیمۃ اھ.** ان حضرات نے اس کو رخصت سمجھا اور افطار نہ کیا ورنہ عمداً امر نبوی کی مخالفت ان سے متصور نہیں ہوسکتی۔ (۲) بقول امام شافعیؒ یہ ممانعت اس شخص کے لئے ہے جو افطار کی رخصت قبول نہ کرے۔ (۳) یہ حکم روزہ کے دشوار ہونے کی صورت میں ہے۔ ایک روایت میں ہے **فقیل لہ ان الناس قد شق علیھم الصوم** (مسلم، ترمذی)

دلیل (٤): حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **الصائم فی السفر کالمفطر فی الحضر** (ابن ماجۃ، مسند ضعیف)

جواب: ضعف سے قطع نظر اس کا محمل وہی ہے جو اوپر بیان ہوا کہ رخصت افطار قبول نہ کرے یا جہاد جیسے فرائض میں کوتاہی ہو یا مشقت ہو اور روزہ دار کو نقصان پہنچنے کا قوی اندیشہ ہو۔

سوال: امام زہریؒ فرماتے ہیں **و کان الفطر آخر الامرین و انما یوخذ بالآخر فالآخر** (مسلم)

جواب: مسلم میں ہی حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی مرفوع طویل حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ افطار کے واقعہ کے بعد بھی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سفر میں آپ کے ہمراہ روزہ رکھتے رہے۔ حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں **لقد رأیتنا نصوم مع رسول اللہ ﷺ بعد ذلک فی السفر** (فتح الملھم

ص۱۳۷ ج۳، اوجز ص۲۶ ج۳، فتح الباری ص۱۴۸ ج۴، عمدة القاری ص۴۳ ج۱۱، فتح القدیر ص۷۹ ج۲، زجاجة ص۵۶۳ ج۱)

باب ما جاء فی الرخصة فی الافطار للحبلی و المرضع

مسئله: حاملہ اور مرضعہ کو روزہ رکھنے سے اپنے ذاتی نقصان کا خطرہ ہوتو باتفاق ائمہ اربعہؒ ان کے لئے افطار جائز ہے۔ صرف قضا لازم ہے کفارہ اور فدیہ لازم نہیں۔

مسئله: اگر حاملہ اور مرضعہ کے روزہ رکھنے سے بچہ کے ضرر کا خطرہ ہوتو بالاتفاق افطار جائز ہے آگے اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحابؒ کے ہاں صرف قضا لازم ہے۔ ائمہ ثلثہؒ کے ہاں قضا اور فدیہ دونوں لازم ہیں۔

حنفیه کی دلیل (۱): حضرت انس بن مالک کعبی رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے قال رسول الله ﷺ ان الله وضع عن المسافر الصوم و شطر الصلوٰة و عن الحامل او المرضع الصوم (ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجه، مسند احمد) مسند احمد کی روایت ان الفاظ سے مروی ہے ان الله وضع عن المسافر شطر الصلوٰة و عن المسافر و الحامل و المرضع الصوم. ترمذی نے اسے حسن کہا ہے اور ابوداؤد نے اس پر سکوت کیا ہے لہذا حجت ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسافر و حاملہ و مرضعہ روزہ کے بارے میں یکساں حکم رکھتے ہیں۔ مسافر پر فدیہ نہیں ہے۔ صرف قضا لازم ہے تو ان پر بھی صرف قضا لازم ہوگی۔

دلیل (۲): مرضعہ و حاملہ مریض کے حکم میں ہیں کہ سب کے لئے روزہ مضر ہے۔ مریض پر صرف قضا لازم ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہے فمن كان منكم مريضا او علی سفر فعدة من ايام اخر. (۳) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی یہی منقول ہے کہ صرف قضا ہے۔

ائمه ثلاثهؒ کی دلیل: وجوب فدیہ کے سلسلہ میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ و حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے آثار ہیں۔

جواب: مرفوع حدیث کے مقابلہ میں موقوف حجت نہیں ہے۔ نیز حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ و حضرت

ابن عمر رضی اللہ عنہ قضا کے قائل نہیں ہیں ان کے ہاں صرف فدیہ لازم ہے۔ لہذا ان کے قول سے استدلال درست نہیں ہے۔ (اوجز المسالک ص ۹۷ ج ۳، بذل ص ۱۲۶ ج ۳، معارف ص ۶۰ ج ۶)

باب ما جاء فی الصوم عن المیت

باب ما جاء فی الکفارة

اس پر اجماع ہے کہ کسی دوسرے کی طرف سے نماز پڑھنا جائز نہیں خواہ دوسرا زندہ ہو یا مردہ اسی طرح زندہ کی طرف سے روزہ رکھنا بھی جائز نہیں۔ میت کی طرف سے روزہ رکھنے میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ امام مالکؒ کے ہاں امام شافعیؒ کے جدید قول میں امام احمدؒ کی ایک روایت میں میت کی طرف سے روزہ رکھنا جائز نہیں۔ امام احمدؒ کے ہاں نذر کا روزہ رکھنا جائز ہے۔ باقی رمضان وغیرہ کا جائز نہیں۔ اہل ظاہر کے ہاں مطلقاً جائز ہے۔ رمضان کا ہو یا نذر وغیرہ کا۔

منع کی دلیل (۱): **عن ابن عمر رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ قال من مات و علیه صیام شهر فلیطعم عنه مکان کل یوم مسکینا** (ترمذی، ابن ماجة) ابن ماجہ کی سند صحیح ہے۔ (الجوہر النقی) گو امام ترمذیؒ نے اس روایت کو موقوف کہا ہے مگر قرطبیؒ نے شرح مؤطا میں مرفوع کو حسن کہا ہے۔ علامہ عینیؒ نے عمدہ القاری ص ۵۹ ج ۱۱ میں دلائل سے مرفوع کو ترجیح دی ہے کہ یہ ثقہ کی زیادت ہے اور معتبر ہے۔ نیز موقوف بھی مرفوع حکمی ہے۔

دلیل (۲): **عن ابن عمر رضی اللہ عنہ کان یقول لا یصلی احد عن احد و لا یصوم احد عن احد** (موطا مالک بلاغا و عبد الرزاق موصولا) **(۳) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال لا یصلی احدکم و لا یصوم احد عن احد** (سنن کبری للنسائی، سند صحیح) **(۴) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال لا یصلین احدکم عن احد و لا یصومن احدکم عن احد و لکن ان کنت فاعلا تصدقت عنه او اهدیت** (عبد الرزاق) **(۵) عن عمرة بنت عبد الرحمن قلت لعائشة رضی الله تعالیٰ عنها ان امی توفیت و علیها صیام رمضان ایصلح ان اقضی عنها قالت لا و لکن تصدقی عنها مکان کل یوم علی مسکین خیر من صیامک** (طحاوی، سند صحیح) **(۶) عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها فی امرأة ماتت و علیها الصوم قالت یطعم عنها. (۷) و عنها انها قالت لا**

تصوموا عن موتاکم و اطعموا عنهم (رواهما البیهقی و قال و فیهما مقال) گو بیہقی کی یہ روایتیں متکلم فیہ ہیں لیکن حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت جوطحاوی میں ہے وہ صحیح ہے اور ان کے لئے مؤید ہے۔ (۸) امام مالکؒ فرماتے ہیں و لم اسمع عن احد من الصحابةؓ و لا من التابعینؒ ان احدا منهم امر احدا ان یصوم عن احد و لا یصلی عن احد. (موطا) اس پر ابن الہمامؒ لکھتے ہیں اس سے معلوم ہوا آخری امر منع کا تھا یہ ماسبق کے لئے ناسخ ہے۔

جواز کی دلیل (۱): حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے قال جاء ت امرأة الی النبی ﷺ فقالت ان اختی ماتت و علیها صوم شهرین متتابعین قال ارأیت لو کان علی اختک دین اکنت تقضینه قالت نعم قال فحق الله احق (ترمذی) یہ حدیث بخاری و مسلم میں بھی ہے۔

جواب (۱): یہ روایت اگرچہ صحیحین میں مروی ہے مگر اس میں شدید اضطراب ہے یہاں پر ہے ان اختی ماتت. صحیحین کی ایک روایت ہے ان امی ماتت. صحیحین اور ترمذی کی روایت میں ہے و علیها صوم شهرین. صحیحین کی ایک روایت میں ہے و علیها صوم شهر. بخاری کی ایک روایت میں ہے و علیها خمسة عشر یوما. صحیحین کی ایک روایت میں ہے و علیها صوم نذر پھر اس میں روایات میں اختلاف ہے کہ جو سوال نذر کے متعلق تھا وہ سوال روزہ کے بارے مین تھا یا حج کے بارے میں تھا۔

علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں و الحق ان الحدیث مضطرب للاختلاف الشدید فی کون السائل رجلا او امرأة و المسؤل عنه اختا او اما و کون السوال عن حج او صوم ثم فی عدد الصوم مع اتحاد المخرج و الجمع بینهما لا یمکن الا بتعسف شدید کما یظهر من مراجعة الفتح. لہذا ایسی مضطرب روایت سے استدلال درست نہیں ہے۔

جواب (۲): حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا فتویٰ اس کے خلاف ثابت ہے جب صحابی کا فتویٰ ان کی مرفوع روایت کے خلاف ہوتو وہ روایت منسوخ یا مؤول ہوتی ہے۔ ورنہ صحابی کی عدالت و ثقاہت جو قرآن و حدیث سے ثابت ہے مخدوش ہو گی پھر سارا دین مخدوش ہو جائے گا۔ دین صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے واسطہ سے امت کو ملا ہے۔ تو تاویل یہ ہے کہ یہ حدیث ایصال ثواب پر محمول ہے۔ اس کی تائید حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے مذکورہ ارشاد سے بھی ہوتی ہے۔ لا یصلین احد عن احد و لا یصومن احد عن احد و لکن ان کنت فاعلا تصدقت عنه اوا هدیت (عبد الرزاق)

جواب (۳): قضا بصورت اطعام مراد ہے۔ اس پر قرینہ اطعام والی روایات ہیں۔

دلیل (۲): عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها ان رسول الله ﷺ قال من مات و علیه صیام صام عنه ولیه (بخاری و مسلم)

جواب (۱): حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا فتویٰ اس کے خلاف ہے۔ لہذا یہ مؤول ہے ایصال ثواب پر محمول ہے۔ (۲) علامہ ماوردیؒ فرماتے ہیں بعض اوقات بدل پر مبدل کا لفظ بولا جاتا ہے جیسے حدیث میں ہے التراب وضوء المسلم تو یہاں صوم کا بدل اطعام مراد ہے جو صوم حکمی ہے۔

دلیل (۳): حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت ہے کہ ایک عورت نے آنحضرت ﷺ سے عرض کیا کہ اس کی والدہ فوت ہو چکی ہے۔ اس کے ذمہ ایک ماہ کے روزے تھے۔ **افاصوم عنها قال صومی عنها** (مسلم، ابوداؤد، ترمذی)

جواب (۱): منسوخ ہے۔ (۲) صوم حکمی مراد ہے یعنی اطعام۔ (۳) ایصال ثواب پر محمول ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل : حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **قالت امرأة ان امی ماتت و علیها صوم نذر الحدیث** (صحیحین)

جواب: مذکورہ بالا ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا فتویٰ اس کے خلاف ہے لہذا یہ منسوخ ہے یا مؤول ہے۔ تاویل یہ ہے کہ ایصال ثواب یا صوم حکمی مراد ہے۔ (عمدة القاری ص ۶۰ ج ۱۱، فتح الباری ص ۱۵۶ ج ۴، فتح الملهم ص ۱۶۰ ج ۳، اوجز المسالک ص ۱۶ ج ۳، فتح القدیر ص ۸۴ ج ۲، معارف)

باب ما جاء فی الصائم یذرعه القیٔ

مسئله: ائمہ اربعہؒ کے ہاں قئ عمداً کرنا مفسد صوم ہے۔ قی کا از خود آنا مفسد نہیں۔ بعض سلف کے ہاں قے مطلقاً مفطر ہے اور بعض کے ہاں مطلقاً مفطر نہیں۔

ائمه اربعه کی دلیل (۱): عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ **ان النبی ﷺ قال من ذرعه القیٔ فلیس علیه قضاء و من استقاء عمدا فلیقض** (سنن اربعة، مسند احمد، صحیح ابن حبان، دارقطنی) **قال الترمذی حسن غریب. قال الدارقطنی رواته ثقات قال الحاکم صحیح علی شرط الشیخین.**

دلیل (۲): آثار صحابہ رضی اللہ عنہم حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا اثر موطا مالک، مسند شافعی، مصنف عبد الرزاق میں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر عبد الرزاق میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا اثر نسائی میں۔

مطلقاً مفطر ہونے کی دلیل: عن ابی الدرداء ان النبی ﷺ قاء فافطر (ترمذی)

جواب: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ مفسر حدیث کے قرینہ سے قاء بمعنی استقاء ہے۔

مطلقا مفطر نہ ہونے کی دلیل: حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے قال رسول اللہ ﷺ ثلاث لا یفطرن الصائم الحجامة و القیٔ و الاحتلام .

جواب (۱): ضعیف ہے کما فی الترمذی۔ (۲) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ مفسر حدیث کے قرینہ سے اس سے مراد از خود قے آنا ہے۔ تاکہ روایات میں تطبیق ہو۔ (اوجز ص۶۶ ج۳، فتح القدیر ص۶۷ ج۲، معارف ص۶۳ ج۶)

باب ما جاء فی الصائم یاکل و یشرب ناسیا

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ امام احمدؒ کے ہاں بھول کر کھانے پینے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ اور قضا لازم نہیں ہوتی۔ امام مالکؒ کے ہاں رمضان کا روزہ فاسد ہو جاتا ہے اس کی قضا لازم ہے۔ نفل روزہ کی قضا لازم نہیں۔

جمہور کی دلیل (۱): حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال رسول اللہ ﷺ من اکل او شرب ناسیا فلا یفطر فانما ہو رزق رزقه الله تعالیٰ (صحاح ستة) (۲) حضرت علی، زید بن ثابت، ابوہریرہ، ابن عمر رضی اللہ عنہم کا فتویٰ بھی یہی ہے اور کسی صحابی کا اختلاف منقول نہیں قاله ابن المنذر و ابن حزم وغیرهما .

امام مالکؒ کی دلیل: کوئی حدیث نہیں صرف قیاس ہے کہ امساک عن المفطر روزہ کا رکن ہے جیسے رکعت فوت ہونے سے نماز نہیں ہوتی، تو رکن روزہ فوت ہونے سے روزہ بھی نہ ہونا چاہئے۔

جواب: نص کے مقابلہ میں قیاس معتبر نہیں۔ مالکیہ حضرات جمہور کی دلیل کا یہ جواب دیتے ہیں کہ (۱) نفل روزہ پر محمول ہے یا (۲) عدم مؤاخذہ مراد ہے۔ قضا کا کوئی ذکر نہیں۔

جواب: ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ان توجیہات کو رد کرتی ہے من افطر فی شهر رمضان ناسیا فلا قضاء علیه و لا کفارة (صحیح ابن خزیمة، صحیح ابن حبان، حاکم، دارقطنی) اس حدیث میں رمضان کا ذکر ہے اور قضا کی نفی ہے۔ دارقطنی نے کہا اس کی بعض سندیں صحیح ہیں (فتح الباری ص۱۲۶ ج۴، عمدة القاری ص۱۶ ج۱۱، فتح الملهم ص۱۷۱ ج۳، اوجز ص۶۸ ج۳، نصب الرایة ص۴۴۵ ج۲)

باب ما جاء فی کفارة الفطر فی رمضان

عن ابی ھریرة رضی اللہ عنہ قال اتاہ رجل فقال یا رسول اللہ ھلکت الحدیث

فائدہ: حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں بعض متاخرین نے اس حدیث کی شرح دو جلدوں میں لکھی ہے جس میں ایک ہزار فوائد جمع کئے ہیں۔ میں نے زیادات کثیرہ کے ساتھ اس کی تلخیص کی ہے۔ فتح الباری ص۱۳۱ج۴ تا ص۱۴۰ اور عمدة القاری ص۲۶ج۱۱ تا ص۳۴ پر اس کا خلاصہ درج ہے۔ سبحان اللہ۔

پہلا مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں رمضان کا روزہ عمداً فاسد کرنے سے کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ خواہ افسادِ صوم جماع سے ہو یا اکل و شرب سے امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں کفارہ صرف جماع سے لازم ہوتا ہے باقی اکل و شرب سے صرف قضا لازم ہوتی ہے۔

فریق اول کی دلیل (۱): حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے۔ گو اس میں جماع کا ذکر ہے مگر دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے کہ کفارہ کا سبب مطلق افطار ہے کیونکہ جماع تو محل مملوک میں ہوا جو ممنوع نہیں ہے۔ ممانعت اور جنایت اس کے مفطر ہونے کی وجہ سے ہے۔ جس کو معلوم ہے کہ جماع، کھانا، پینا سب اس بات میں برابر ہیں کہ ان سے رکنا روزہ کا رکن ہے اور انکا ارتکاب کرنا مفوت رکن ہے تو بدوں اہلیت اجتہاد وہ سمجھ جائے گا کہ کفارہ کا موجب مطلق رکن کا فوت کرنا ہے نہ کہ خاص رکن کا۔ جیسے حرمت تأفیف سے حرمت شتم پر استدلال کرنا۔

دلیل (۲): عن ابی ھریرة رضی اللہ عنہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم امر رجلا افطر فی رمضان ان یعتق رقبة او یصوم شھرین او یطعم ستین مسکینا الحدیث (صحیحین) گو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے تقریباً بیس راویوں نے اس کی تفسیر افطار بالجماع سے نقل کی ہے تاہم خود ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا مطلق افطار کا ذکر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ انہوں نے قرائن سے یہ سمجھا ہے کہ کفارہ کا موجب مطلق افطار ہے افطار بالجماع کی خصوصیت نہیں (فتح القدیر ص۷۰ج۲) **(۳) عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنھا أنہ صلی اللہ علیہ وسلم سأل الرجل فقال أفطرت فی رمضان فأمرہ بالتصدق بالعرق و لم یسألہ بما ذا أفطر** (سنن کبری للنسائی، سند صحیح) **(۴) عن سعید بن المسیبؒ ان رجلا اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ افطرت فی رمضان متعمدا الحدیث** (کتاب العلل للدارقطنی) اس مرسل حدیث میں بھی مطلق افطار کو موجب کفارہ قرار دیا گیا ہے۔ جمہور کے ہاں مرسل حجت ہے۔ **(۵) عن**

ابن عمر رضی اللہ عنہ قال جاء رجل الی النبی ﷺ فقال انی افطرت یوما من رمضان قال من غیر عذر و لا سفر قال نعم قال بئسما صنعت قال فما تامرنی قال اعتق رقبة الحدیث (مسند ابویعلی، طبرانی اوسط و کبیر) قال الهیثمی رجاله ثقات (۶) عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ ان رجلا اکل فی رمضان فامره النبی ﷺ ان یعتق الحدیث (رواه الدارقطنی واعله بابی معشر) (۷) عن مجاهدؒ مرسلا ان النبی ﷺ امر الذی افطر یوما من رمضان بکفارة الظهار (دارقطنی) اصل استدلال صحیحین کی روایت سے ہے باقی روایات محض تائید کے لئے ہیں۔

فریق ثانی کی دلیل: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے جس میں جماع کو موجب کفارہ قرار دیا گیا ہے۔ جن روایات میں مطلق افطار کا ذکر ہے وہ اس مقید پر محمول ہیں کیونکہ واقعہ ایک ہے۔

جواب: گو اس روایت میں جماع کا ذکر ہے مگر دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے کہ کفارہ کا موجب مطلق افطار ہے ۔ اس توجیہ کی تائید مطلق افطار کی روایات سے ہوتی ہے۔ (فتح الملهم ص۱۳۳ ج۳، فتح القدیر ص۷۰ ج۲، اوجز المسالک ص۳۵ ج۳)

دوسرا مسئله: ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں کفارہ میں ترتیب ضروری ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں تخییر ہے۔

جمهور کی دلیل: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے فهل تستطیع اھ اس میں ترتیب ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل: حدیث باب کے بعض طرق میں او لفظ تخییر ہے او یصوم شهرین او یطعم (مسلم وغیره)

جواب: امام زہریؒ کے تلامذہ کا ترتیب اور تخییر کے نقل کرنے میں اختلاف ہے۔ جمہور کے ہاں ترتیب کی روایات کئی وجوہ سے راجح ہیں۔ (۱) ترتیب کے راوی تیس سے زائد ہیں۔ اور تخییر کے راوی چار ہیں۔ (۲) ترتیب کا راوی اس قصہ کو بعینہ اصل الفاظ میں روایت کرتا ہے اور تخییر کا راوی اختصار اور روایت بالمعنی کرتا ہے۔ (۳) ترتیب پر عمل کرنے میں احتیاط ہے اس میں کفارہ بہرحال ادا ہو جائے گا خواہ ترتیب لازم ہو یا نہیں۔ تخییر پر عمل کرنے میں یہ بات نہیں (فتح الملهم ص۱۳۱ ج۳، فتح الباری ص۱۳۵ ج۴، اوجز المسالک ص۳۷ ج۳، معارف)

تیسرا مسئله: امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ و جمہور کے ہاں رمضان کے روزہ میں جماع کی وجہ سے

عورت پر بھی کفارہ لازم ہے۔ جب کہ وہ مکرہ نہ ہو۔ امام شافعیؒ کے اصح قول میں لازم نہیں۔

جمھور کی دلیل: مذکورہ حدیث باب ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفارہ کا سبب افسادِ صوم ہے جو عورت میں بھی پایا جاتا ہے۔

فریق ثانی: بھی حدیث باب سے استدلال کرتا ہے کہ اس حدیث میں عورت کے کفارہ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

جواب: علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ شریعت کے احکام مرد وعورت سب مکلفین کے لئے یکساں ہیں الا یہ کہ کوئی مخصص ہو، یہاں کوئی مخصص نہیں لہذا یہ حکم عورت کو بھی شامل ہے۔ باقی عورت کے کفارہ کا عدم ذکر تو اس میں متعدد احتمال ہیں۔ (۱) عورت کی طرف سے اعتراف جرم اور سوال نہیں ہوا۔ (۲) ممکن ہے کہ عورت مرض وغیرہ کی وجہ سے معذور ہو۔ (۳) یا مکرہ ہو۔ (فتح الملھم ص ۱۳۲ ج ۳، اوجز ص ۳۸ ج ۳)

چوتھا مسئله: جمہور کے ہاں تنگدستی کی وجہ سے کفارہ ساقط نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کا ایک قول بھی یہی ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ایک قول میں ساقط ہو جاتا ہے۔

عدم سقوط کی دلیل (۱): حدیث باب ہے کہ سائل نے کفارہ کی تینوں صورتوں سے اپنی معذوری کا اظہا کیا پھر جب کھجور میسر ہوئی تو آپ ﷺ نے اسے کفارہ ادا کرنے کا ارشاد فرمایا تو معلوم ہوا کہ کفارہ ساقط نہیں ہوا تھا۔ (۲) باقی کفارات کفارہ ظہار و کفارہ یمین اعسار اور تنگدستی سے ساقط نہیں ہوتے تو یہ بھی ساقط نہ ہونا چاہئے۔

سقوط کی دلیل: حدیث باب ہے کہ جب سائل نے اپنی حاجت کا اظہا کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا ''**خذہ و اطعمه اهلک**'' دوسرا کفارہ ادا کرنے کا حکم نہیں فرمایا۔

جواب: جب کھجور میسر ہوئی تو آپ ﷺ نے سائل کو صدقہ کا حکم دیا۔ اگر کفارہ ساقط ہوتا تو صدقہ کا حکم نہ ہوتا پھر اس نے اپنی احتیاج ظاہر کی تو اسے ذاتی ضروریات میں خرچ کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی اور سابقہ حکم کی بنا پر کفارہ ان کے ذمہ قرض رہ گیا تاکہ بوقت قدرت ادا کریں۔

سوال: کفارہ کا مال اپنی ذات اور اہل وعیال پر خرچ کرنا درست نہیں۔

جواب (۱): یہ کفارہ کی ادائیگی نہیں تھی وہ تو ان کے ذمہ دین تھا۔ یہ ذاتی احتیاج کی وجہ سے عام صدقہ تھا (۲) بصورت تسلیم یہ اس سائل کی خصوصیت تھی۔ (عمدة القاری ص ۲۶ ج ۱۱، فتح الباری

ص ۱۳۹ ج ۴، فتح الملهم س ۱۳۳ ج ۳، اوجز ص ۴۰ ج ۳)

پانچواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ و امام شافعیؒ کے ہاں روزہ رمضان میں نسیاناً جماع کرنے سے نہ قضا واجب ہوتی ہے نہ کفارہ۔ امام احمدؒ کے ہاں دونوں واجب ہوتے ہیں۔ امام مالکؒ کے ہاں صرف قضا واجب ہے۔

امام ابو حنیفہؒ و امام شافعیؒ کی دلیل (۱): عن ابی هريرة رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من افطر فی رمضان ناسيا فلا قضاء عليه و لا كفارة (ابن خزيمة و ابن حبان، و الحاكم و قال صحيح على شرط الشيخين و صححه ابن حجر فی بلوغ المرام) یہ حدیث اپنے عموم کے لحاظ سے جماع کو بھی شامل ہے۔ (۲) جماع کو اکل و شرب پر قیاس کیا جاتا ہے۔ ان سب سے رکنا روزہ کا رکن ہے۔ صحیحین کی معروف حدیث ہے من نسی و هو صائم فاكل او شرب فليتم صومه تو جیسے اکل و شرب نسیاناً معاف ہے۔ جماع نسیاناً بھی معاف ہے۔ (۳) کفارہ رفع گناہ کے لئے ہے رفع عن امتی الخطأ و النسيان الحدیث کی رو سے سرے سے یہاں گناہ ہی نہیں ہے تو کفارہ بھی نہیں ہوگا۔

امام احمدؒ کی دلیل: حدیث باب ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سائل سے یہ دریافت نہیں فرمایا کہ یہ غلطی عمداً ہوئی یا نسیاناً لہذا یہ اپنے عموم کے لحاظ سے عامد اور ناسی دونوں کو شامل ہے۔

جواب: حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں حدیث میں هلكت اور بعض طرق میں احترقت کے الفاظ ہیں۔ جو کنایہ ہیں عصیان سے اور عصیان صرف عمد میں ہوتا ہے۔ لہذا یہ عمد پر محمول ہے (فتح الباری ص ۱۳۲ ج ۴، فتح الملهم ص ۱۷۲ ج ۳، اوجز المسالک ص ۱۴ ج ۳)

چھٹا مسئلہ: صوم رمضان جماع سے فاسد کرنے کی صورت میں کفارہ بالاتفاق لازم ہے۔ وجوب قضا میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلثہؒ کے ہاں قضا بھی واجب ہے۔ امام شافعیؒ کے مسلک میں ناقلین کا اختلاف ہے۔ بعض نے ان کا مسلک جمہور کے موافق لکھا ہے اور بعض نے قضا کا عدم وجوب لکھا ہے۔

جمہور کی دلیل (۱): شریعت کا قاعدہ ہے کہ عبادت فاسد کرنے کی صورت میں اس کی قضا لازم ہوتی ہے لہذا یہاں بھی لازم ہے۔ (۲) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث کے بعض طرق میں قضا کا ذکر ہے۔ ابن ماجہ کی روایت میں ہے "و يصوم يوما مكانه" ابوداؤد کی روایت میں ہے "و صم يوما" ابوداؤد نے اس پر سکوت کیا ہے۔ (۳) عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده

رضی اللہ عنہ کی حدیث جو کفارہ کے بارے میں ہے اس میں ہے **صم یوما مکانه** (مصنف ابن ابی شیبه)

عدم وجوب کی دلیل: کفارہ کے سلسلہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا و حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے جو روایات صحیحین وغیرہ میں مروی ہیں اور بے غبار ہیں وہ قضا کے ذکر سے خالی ہے۔

جواب: عدم ذکر عدم ثبوت کو مستلزم نہیں۔ مذکورہ بالا مرفوع و مرسل روایات میں قضا کا ذکر موجود ہے۔ ناطق ساکت سے راجح ہے۔ (فتح الملهم ص ۱۳۳ ج ۳، اوجز ص ۴۲ ج ۳، المغنی ص ۵۴ ج ۳، شرح المهذب ص ۳۳۰ ج ۶)

ساتواں مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں روزہ کے کفارہ میں اگر طعام دینا ہو تو فی مسکین گندم نصف صاع اور کھجور، جو وغیرہ ایک صاع واجب ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں گندم ایک مد اور جو وغیرہ نصف صاع دینا ہے۔

حنفیہ کی دلیل (۱): کفارہ صوم، کفارہ ظہار، کفارہ یمین سب ایک جنس ہیں سب کا ایک حکم ہے۔ مجاہدؒ کی مرسل روایت ہے **ان النبی** صلی اللہ علیہ وسلم **امر الذی افطر یوما من رمضان بکفارة الظهار** (دارقطنی) اور کفارۂ ظہار کے بارے میں سلمہ بن صخر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کفارہ ظہار ادا کرنے والے کو ارشاد فرمایا **فاطعم ستین مسکینا وسقا من تمر** (ابوداؤد، باب فی الظهار) ابوداؤد نے اس پر سکوت کیا ہے۔ خطابیؒ فرماتے ہیں **اسناد الحدیث لا باس به** وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے۔

دلیل (۲): ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں **یطعم کل یوم مسکینا نصف صاع من بر** (دارقطنی)

(۳) صاحب البدائع لکھتے ہیں کفارہ یمین میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ، حضرت علی رضی اللہ عنہ، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے طعام کی وہی مقدار منقول ہے جس کے حنفیہ قائل ہیں۔

ائمۂ ثلاثہ کی دلیل: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے گو ترمذیؒ اور صحیحین کی روایت میں عرق کی مقدار مذکور نہیں۔ لیکن ابوداؤد میں ہے **فاتی بعرق فیه تمر قدر خمسة عشر صاعا.** مسلم میں ہے "**عرقان**" تثنیہ کا لفظ ہے تو تیس صاع بنے۔

جواب (۱): کفارہ صوم کے بارے میں مقدار طعام کے سلسلہ میں روایات مضطرب ہیں ابوداؤد، مسند احمد، بیہقی، دارقطنی کی روایت میں **خمسة عشر صاعا** ہے۔ صحیح ابن خزیمہ میں **خمسة عشر او عشرون** ہے۔ مؤطا مالک اور مسند عبد الرزاق میں **ما بین خمسة عشر صاعا الی عشرین** ہے

دارقطنی اور صحیح ابن خزیمہ کی ایک روایت میں عشرون صاعا ہے پھر ان سب روایات میں عرق مفرد ہے مسلم میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مرفوع حدیث میں "عرقان" تثنیہ کا لفظ ہے، اس اضطراب کی وجہ سے کفارہ ظہار اور کفارہ یمین کی روایت پر عمل کرنا چاہئے۔ کما مر آنفا. (۲) احتیاط اکثر پر عمل کرنے میں ہے۔ (اوجز ص۴۳ ج۴، فتح الملھم ص۴۲ ج۳، بذل ص۱۵۶ ج۲، عمدة القاری ص۲۷ ج۱۱، فتح الباری ص۱۳۶ ج۴)

باب ما جاء فی السواک للصائم

مسئله: روزہ کی حالت میں مسواک کرنا امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحابؒ کے ہاں مطلقاً مستحب ہے۔ صبح و شام رطب و یابس کا کوئی فرق نہیں۔ امام بخاریؒ کا مختار بھی یہی ہے۔ جیسا کہ بخاری میں باب السواک الرطب و الیابس سے ظاہر ہوتا ہے۔ علامہ نوویؒ شرح المہذب میں لکھتے ہیں و به قال المزنی و اکثر العلماء و هو المختار. امام شافعیؒ کے اصح قول میں زوال سے قبل مستحب ہے۔ بعد زوال مکروہ ہے رطب و یابس کا کوئی فرق نہیں۔ امام مالکؒ کے ہاں تازہ مکروہ ہے خشک درست ہے۔ زوال سے قبل اور بعد کا فرق نہیں۔ امام احمدؒ کے ایک قول میں زوال کے بعد مطلقاً مکروہ ہے اور زوال سے قبل رطب مکروہ ہے۔

حنفیه کی دلیل: دو قسم کی حدیثیں ہیں عام جو مطلقاً مسواک کی فضیلت میں وارد ہیں وہ اپنے عموم کے لحاظ سے روزہ دار کو بھی شامل ہیں۔ ان کی بحث کتاب الطهارة باب ماجاء فی السواک میں گذر چکی ہے۔ دوسری قسم خاص نصوص ہیں جو روزہ سے متعلق ہیں۔

عام نصوص (۱): عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک عند کل صلوٰة. بعض طرق میں عند کل وضوء ہے (نسائی، ترمذی وغیرہ) (۲) اس مضمون کی مرفوع حدیث حضرت زید بن خالد رضی اللہ عنہ سے ترمذی میں ہے۔ (۳) فضیلت مسواک کی مطلق حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مسند احمدؒ، دارمیؒ، نسائیؒ میں ہے۔

خاص نصوص (٤): حضرت عامر بن ربیعہ رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے قال رأیت النبی ﷺ ما لااحصی یتسوک و هو صائم (ترمذی، ابوداؤد، مسند احمد) اس کی سند میں عاصم بن عبید اللہ ہے۔ جمہور محدثین نے اس پر کلام کیا ہے لیکن امام ترمذی نے اس کی حدیث کو حسن کہا ہے۔ عجلی نے

لاباس بہ کہا ہے سفیان اور شعبہ اس سے روایت کرتے ہیں لہذا اس کی حدیث قابل قبول ہے۔ (۵) عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها قالت قال رسول الله ﷺ من خیر خلال الصائم السواک (ابن ماجة، دارقطنی) (٦) عن عبد الرحمن بن غنمؒ قال سألت معاذ بن جبل اتسوک و انا صائم قال نعم قلت ای النهار اتسوک قال ای النهار شئت غدوة او عشیة (طبرانی، سند جید، تلخیص الحبیر) (٧) عن اسحاق قال سألت عاصم الاحولؒ ا یستاک الصائم بالسواک الرطب قال نعم اتراه اشد رطوبة من الماء قلت اول النهار و آخره قال نعم قلت عمن رحمک الله تعالیٰ قال عن انس رضی الله عنه عن النبی ﷺ (بیهقی، ضعیف) (٨) عن ابن عمر رضی الله عنه قال لا باس ان یستاک الصائم بالسواک الرطب و الیابس (ابن ابی شیبة) (٩) کان ابن عمر رضی الله عنه یستاک اول النهار و آخره (بخاری تعلیقا و ابن ابی شیبة بمعناه موصولا)

فریق ثانی کی دلیل (۱): عن ابی هریرة قال رسول الله ﷺ لخلوف فم الصائم اطیب عند الله من ریح المسک (بخاری، مسلم) خلوف محمود ہے تو اس کا ازالہ مکروہ ہوگا۔ مسواک سے اس کا ازالہ ہوتا ہے لہذا مسواک مکروہ ہے۔

جواب (۱): محقق ابن الہمامؒ فرماتے ہیں خلوف خالی معدہ سے پیدا ہوتی ہے مسواک سے وہ زائل نہیں ہوتی البتہ اس کا اثر دانتوں کی زردی وغیرہ زائل ہوتا ہے تو مسواک کرنا اس حدیث کے منافی نہیں ہے۔ (۲) علامہ عینیؒ فرماتے ہیں اس حدیث کا مقصد روزہ دار کا اکرام کرنا ہے کہ لوگ اس سے نفرت نہ کریں۔ جس طرح کلی کرنے سے منہ کی صفائی ہوتی ہے۔ مسواک سے بھی صفائی ہوتی ہے۔ حدیث میں ہے السواک مطهرة للفم (مسند احمد، نسائی) کلی مکروہ نہیں تو مسواک بھی مکروہ نہیں ہونا چاہئے۔ بہرحال حدیث سے مقصود روزہ کی فضیلت بیان کرنا ہے رائحہ کریہہ کا ابقاء مقصود نہیں جیسے حدیث میں مجاہد کے غبار کی فضیلت آئی ہے من اغبرت قد ماه فی سبیل الله حرمه الله علی النار (بخاری) حالانکہ بالاتفاق غبار کا ازالہ بلاکراہت درست ہے۔

دلیل (۲): عن خباب رضی الله عنه عن النبی ﷺ قال اذا صمتم فاستاکوا بالغداة و لا تستاکوا بالعشی (دارقطنی، طبرانی)

جواب: اس کی سند میں کیسان راوی ہے۔ جس کی امام احمدؒ، دارقطنیؒ، ابن معینؒ نے تضعیف کی ہے۔ (۳) عن ابی هریرة رضی الله عنه قال لک السواک الی العصر فاذا صلیت العصر فالقه فانی

سمعت رسول الله ﷺ يقول خلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسک (دارقطنی)
جواب: حافظ ابن حجرؒ التلخیص میں لکھتے ہیں یہ حدیث ضعیف ہے اس کی سند میں عمر بن قیس متروک راوی ہے۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں منکر الحدیث (فتح القدیر ص۷۷ ج۲، اوجز ص۹۴ ج۳، فتح الباری ص۱۲۷ ج۴، عمدۃ القاری ص۱۱ ج۱۱، نصب الرایۃ ص۴۶۰ ج۲، الکوکب الدری ص۲۵۴ ج۱)

باب فی الکحل للصائم

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ و امام شافعیؒ اور اکثر علماء کے ہاں روزہ کی حالت میں آنکھوں میں سرمہ ڈالنا بلا کراہت جائز ہے۔ اگرچہ سرمہ کا اثر حلق میں ظاہر ہو جائے۔ امام مالکؒ و امام احمدؒ کے ہاں مکروہ ہے۔

عدم کراہت کی دلیل (۱): عن انس رضی اللہ عنہ قال جاء رجل الی النبی ﷺ قال اشتکت عینی ا فاکتحل و انا صائم قال نعم (ترمذی) (۲) عن ابی رافع رضی اللہ عنہ ان رسول الله ﷺ کان یکتحل و هو صائم (بیهقی) و سنده مقارب (التلخیص) (۳) عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها قالت اکتحل النبی ﷺ و هو صائم (ابن ماجة) (۴) عن انس رضی اللہ عنہ انه کان یکتحل و هو صائم (ابوداؤد) قال الحافظ لا باس باسناده. (۵) عن الاعمش قال ما رأیت من اصحابنا یکره الکحل للصائم (ابو داؤد و سکت علیه) بعض مذکورہ حدیثیں ضعیف ہیں۔ مگر تعدد طرق کی وجہ سے حجت ہیں۔

کراہت کی دلیل: عن عبد الرحمن بن نعمان عن ابیه عن جده عن النبی ﷺ انه امر بالاثمد المروح عند النوم و قال لیتقه الصائم (ابوداؤد)

جواب: خود ابوداؤد فرماتے ہیں قال لی یحییٰ بن معین هو منکر (فتح القدیر ص۷۵ ج۲، بذل المجهود ص۱۴۹ ج۳، معارف ص۴۰۰ ج۵)

باب القبلة للصائم

باب ما جاء فی مباشرة الصائم

یہاں مباشرت سے مراد ماسوا جماع کے بدن سے بدن ملانا وغیرہ ہے۔ یہ تعمیم بعد تخصیص ہے۔

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ کے ہاں روزہ دار کے لئے بیوی کا قبلہ مباح ہے جب کہ ارتکاب

جماع کا اندیشہ نہ ہو ورنہ مکروہ ہے۔ امام مالکؒ کے مشہور قول میں مطلقاً مکروہ ہے۔ امام احمدؒ کے ہاں مطلقاً مباح ہے۔ امام احمدؒ کا مشہور مسلک یہی ہے مگر حنابلہ کی کتب فروع سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا مسلک حنفیہ و شافعیہ کے قریب ہے (اوجز المسالك)

مطلقا اباحت کی دلیل (۱): حدیث باب ہے عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها ان النبی ﷺ کان یقبل فی شهر الصوم (ترمذی، بخاری، مسلم) مسلم کی ایک روایت میں ہے یقبل فی رمضان و هو صائم. (۲) و فی الباب میں جن احادیث کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ سب اباحت تقبیل پر دال ہیں۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ابوداؤد، نسائی میں حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت مسلم، نسائی، ابن ماجہ میں حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کی حدیث نسائی میں۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث صحیحین میں ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ابوداؤد میں مروی ہے۔ اس مضمون کی دیگر احادیث بھی ہیں جن کی تفصیل عمدۃ القاری ص۱۰ج۱۱ پر ہے۔

مطلقا کراهت کی دلیل (۱): عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها قالت کان النبی ﷺ یقبل و یباشر و هو صائم و کان املککم لاربه (بخاری، مسلم، ترمذی) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تقبیل وغیرہ آپ ﷺ کی خصوصیت تھی دوسروں کو اجازت نہیں ہے۔ (۲) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ انه کان یکره القبلة و المباشرة (موطا مالك و مصنف ابن ابی شیبة)

جمهور کی دلیل: مذکورہ بالا دونوں قسم کی احادیث میں تطبیق ہے کہ اباحت کی احادیث حالت امن پر اور کراہت کی عدم امن پر محمول ہیں۔ خود بعض احادیث سے یہی توجیہ واضح ہوتی ہے۔ (۱) عن ابی هریرة ان رجلا سأل النبی ﷺ عن المباشرة للصائم فرخص له و اتاه آخر فسأله فنهاه فاذا الذی رخص له شیخ و اذا الذی نهاه شاب (ابوداؤد، و سکت علیه) قال ابن الهمامؒ سنده جید (مرقات ص۲۶۵ج۴) (۲) و عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها انه ﷺ رخص فی القبلة للشیخ و هو صائم و نهی عنها الشاب (بیهقی، سند صحیح) اس مضمون کی مرفوع حدیث حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے مسند احمد و طبرانی کبیر میں اور موقوف حدیث حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے موطا مالک میں مروی ہے۔

فائده: شاب و شیخ کا فرق اکثر حالات کے اعتبار سے ہے اصل مدار حکم امن اور عدم امن ہے۔ اگر شاب کو طبیعت پر کنٹرول حاصل ہو اور شیخ کو حاصل نہ ہو تو پھر حکم برعکس ہو گا۔ (اوجز المسالك

ص ۲۲۶ ج ۳، فتح الملهم ص ۱۲۶ ج ۳، عمدة القاری ص ۹ ج ۱۱، فتح الباری ص ۱۲۰ ج ۴)

باب ما جاء لا صیام لمن لم یعزم من اللیل

مسئله: ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں نفل روزہ میں تبییت (رات کو نیت کرنا) ضروری نہیں امام مالکؒ کے ہاں ضروری ہے۔

جمہور کی دلیل (۱): عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها قالت دخل علی النبی ﷺ ذات یوم فقال هل عندکم شیٔ فقلنا لا فقال انی اذاً صائم (مسلم، ابوداؤد، نسائی، ترمذی) (۲) حضرت ابودرداء رضی اللہ عنہ، حضرت ابوطلحہ رضی اللہ عنہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ، حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کا عمل بھی یہی تھا (بخاری باب اذا نوی بالنهار صوما) ان آثار کی تخریج فتح الباری و عمدة القاری میں ہے۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ، حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ سے بھی یہی منقول ہے (عمدة القاری ص ۳۰۳ ج ۱۰)

امام مالکؒ کی دلیل: عن حفصة رضی اللہ عنہا عن النبی ﷺ قال من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام له (ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجة، مسند احمد، طحاوی)

جواب (۱): اس کے رفع و وقف میں اختلاف ہے گو ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم، ابن حزم نے اس کو صحیح تسلیم کیا ہے۔ لیکن بخاری، ابوداؤد، ترمذی، ابوحاتم، نسائی نے موقوف کو ترجیح دی ہے۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں هو خطأ و فیه اضطراب. ابن عبد البر فرماتے ہیں فی اسناده اضطراب. امام احمدؒ فرماتے ہیں ماله عندی ذلک الاسناد. الغرض مرفوع کے مقابلہ میں موقوف مرجوح ہے۔ اس کی سند پر مفصل کلام نصب الرایہ، عمدة القاری، فتح الباری میں ملاحظہ فرمائیں۔ (۲) لا صیام نفی کمال پر محمول ہے۔ (۳) مذکورہ روایات کے قرینہ سے یہ مؤول ہے۔ مطلب یہ ہے کہ نیت کے وقت سے روزہ کی نیت کرے اور یہ نیت نہ کرے کہ صبح صادق سے روزہ ہے تو اس کا روزہ نہیں ہے تو لا نفی ذات پر محمول ہوگا۔ (الکوکب الدری ص ۲۵۵ ج ۱)

دلیل (۲): عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها عن النبی ﷺ قال من لم یبیت الصیام قبل الفجر فلا صیام له (دارقطنی، بیهقی) بیہقی نے اس کے رواۃ کی توثیق کی ہے۔

جواب: زیلعیؒ فرماتے ہیں و فی ذلک نظر فان عبد الله بن عباد غیر مشهور و یحیی بن

ایوب لیس بالقوی. ابن حبان کہتے ہیں عبداللہ بن عباد یقلب الاخبار. قاضی شوکانیؒ کہتے ہیں مجهول و قد ذکره ابن حبان فی الضعفاء.

دلیل (۳): عن میمونة بنت سعد رضی اللہ عنہ تقول سمعت رسول اللہ ﷺ یقول من اجمع الصوم من اللیل فلیصم و من لم یجمع فلا یصم (دارقطنی)

جواب: اس کی سند میں واقدی ہے جو حدیث میں ضعیف ہے۔

مسئله: امام ابو حنیفہؒ و صاحبینؒ کے ہاں اداء رمضان و نذر معین کے روزہ میں تبییت شرط نہیں ہے۔ صرف قضا، نذر مطلق، کفارہ کے روزہ میں تبییت شرط ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں سب میں شرط ہے۔

حنفیه کی دلیل: عاشورا کا روزہ فرضیت رمضان سے پہلے واجب تھا جیسا کہ درج ذیل احادیث سے واضح ہے (۱) عن سلمة بن الاکوع رضی اللہ عنہ قال بعث رسول اللہ ﷺ رجلا من اسلم یوم عاشوراء فامره ان یؤذن فی الناس من کان لم یصم فلیصم بقیة یومه و من لم یکن اکل فلیصم (بخاری، مسلم) (۲) عن الربیع بنت معوذ رضی اللہ عنہ قالت ارسل رسول اللہ ﷺ غداة عاشوراء الی قری الانصار التی حول المدینة من کان اصبح صائما فلیتم صومه و من کان اصبح مفطرا فلیتم بقیة یومه فکنا بعد ذلک نصومه و تصوم صبیاننا الصغار فنجعل لهم اللعبة من العهن فاذا بکی احدهم علی الطعام اعطیناهم اللعبة تلهیهم حتی یتموا صومهم (صحیحین) (۳) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال قدم رسول اللہ ﷺ المدینة فوجد الیهود صیاما یوم عاشرراء .... صامه و امر بصیامه فلما فرض شهر رمضان قال من شاء صامه و من شاء ترکه (صحیحین) وجوب پر دال روایات تقریباً ۲۳ ہیں۔ جن کی تفصیل عمدة القاری ص ۱۱۹ ج ۱۱، اوجز ص ۴۸ ج ۳ پر ہے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں و یوخذ من مجموع الاحادیث انه کان واجبا لثبوت الامر بصومه ثم تأکد الامر بذلک ثم زیادة التاکید بالنداء العام ثم زیادته بامر من اکل بالامساک ثم زیادته بامر الامهات ان لا یرضعن فیه الاطفال (فتح الباری ص ۱۹۹ ج ۴) حافظ ابن حجرؒ پہلے عدم وجوب کے قائل تھے فتح الباری ص ۱۱۴ ج ۴ پر عدم وجوب کی وکالت کی ہے۔ پھر آپ کی تحقیق بدل گئی تو فتح الباری ص ۱۹۹ ج ۴ پر وجوب کی وکالت کی ہے۔ ابن القیمؒ نے بھی وجوب کی تائید کی ہے (الهدی)۔ امام احمدؒ بھی صوم عاشوراء کے وجوب کے قائل تھے۔

سوال: حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے منبر پر خطبہ میں فرمایا هذا یوم عاشوراء و لم یکتب اللہ علیکم

صیامه (صحیحین)

جواب (۱): صوم عاشوراء کی فرضیت صرف ایک سال ۲ھ میں رہی، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ فتح مکہ کے موقع پر مشرف بہ اسلام ہوئے۔ انہوں نے فرضیت کا زمانہ نہیں پایا، تو ان کے ارشاد کا مطلب ہے کہ اب فرض نہیں۔ (۲) مثبت نافی سے راجح ہے۔

جمہور کی دلیل: مذکورہ بالا تبییت والی تین حدیثیں ہیں جن کے جوابات جمہور کی طرف سے دے گئے ہیں کہ (۱) متکلم فیہ ہیں۔ (۲) نفی کمال پر محمول ہیں۔ (۳) صبح سے روزہ کی نیت نہ کرے بلکہ نیت کے وقت روزہ کی نیت کرے۔ (۴) زائد جواب یہ ہے کہ یہ حدیثیں قضا، کفارہ، نذر مطلق کے روزوں پر محمول ہیں۔ (عمدۃ القاری ص۳۰۳ج۱۰، فتح الباری ص۱۱۳ ج۴، فتح الملھم ص۱۴۷ ج۳، اوجز ص۱۳ ج۳، معارف ص۴۰۴ ج۵)

باب ما جاء فی افطار الصائم المتطوع

باب ما جاء فی ایجاب القضاء علیه

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں نفلی روزہ شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے۔ اور فساد صوم کی صورت میں اس کی قضا واجب ہوتی ہے۔ امام مالکؒ و امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں قضا لازم نہیں۔ امام مالکؒ و امام احمد کی ایک روایت یہی ہے۔

وجوب قضا کی دلیل (۱): آیات قرآنیہ ہیں۔ و لا تبطلوا اعمالکم (پارہ ۲۶) و رهبانية ابتدعوها الآية (پارہ ۲۷) ثم اتموا الصيام الى الليل (پارہ ۲) و لا تكونوا كالتى نقضت غزلها الآية (پارہ ۱۴) و من يعظم حرمات الله فهو خير له (پارہ ۱۷) ان سب آیات کا مقتضیٰ یہ ہے کہ کسی عبادت کو شروع کر کے ضائع نہ کرنا چاہئے بلکہ اسے صحیح طریقہ سے سرانجام دینا چاہئے۔

دلیل (۲): حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث باب ہے کہ انہوں نے اور حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے روزہ رکھا پھر بھوک کی وجہ سے کھانا کھا لیا۔ آپ ﷺ سے مسئلہ پوچھا آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا اقضيا يوما آخر مكانه (ترمذی، ابوداؤد، نسائی، احمد) راویوں کا اس حدیث کے اتصال و ارسال میں اختلاف ہے۔ اکثر کے ہاں متصل کو ترجیح ہوتی ہے کہ اس کے راوی کے پاس زیادہ علم ہے اور اگر مرسل کو ترجیح دی جائے تو مرسل جمہور کے ہاں حجت ہے اگر مرسل کی تائید میں

دوسری روایت ہوتو بالاتفاق وہ حجت ہے یہاں مؤید روایات موجود ہیں۔

دلیل (۳): عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت دخل علی رسول اللہ ﷺ فقلت له یا رسول اللہ انا قد خبأنا لک خیسا فقال اما انی کنت ارید الصوم و لکن قربیا سأصوم یوما مکان ذلک (طحاوی، بیہقی، سند صحیح) اس کی سند پر مفصل بحث نصب الرایة ص۴۶۶ ج۲ و فتح القدیر ص۸۶ ج۲ پر ہے۔ اس کی سند پر بحث کر کے ابن الہمامؒ لکھتے ہیں فقد ثبت هذا الحدیث ثبوتا لا مرد له.

دلیل (٤): عن ام سلمة رضی اللہ تعالیٰ عنہا انها صامت تطوعا فافطرت فامرها رسول اللہ ﷺ ان تصوم یوما مکانه (دارقطنی)

دلیل (۵): حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے آپ ﷺ اور صحابہ رضی اللہ عنہم کی دعوت کی۔ کھانا تیار ہوا تو ایک شخص نے کہا انی صائم آپ ﷺ نے فرمایا افطر و اقض یوما مکانه (دارقطنی)

دلیل (٦): حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے آپ ﷺ اور صحابہ رضی اللہ عنہم کی دعوت کی تو ایک شخص نے کھانے سے دور ہو کر عرض کیا انی صائم. اس پر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کل و صم یوما مکانه (دارقطنی)

دلیل (۷): حضرت انس بن سیرینؒ کہتے ہیں کہ انہوں نے عرفہ کا روزہ رکھا پھر سخت پیاس کی وجہ سے روزہ کھول دیا اور صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے مسئلہ پوچھا فامروہ ان یقضی یوما مکانه (ابن ابی شیبة)

دلیل (۸): حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا اثر طحاوی میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر محلی ابن حزم میں بھی حنیفہ کی دلیل ہے۔

عدم وجوب قضا کی دلیل (۱): حضرت ام ہانی رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث باب ہے قالت کنت قاعدة عند النبی ﷺ فاتی بشراب فشرب منه ثم ناولنی فشربت منه فقلت انی اذنبت فاستغفرلی قال ما ذاک قالت کنت صائمة فافطرت قال أ من قضاء کنت تقضینه قالت لا قال فلا یضرک (ترمذی، ابوداؤد، نسائی، مسند احمد) اس کی دوسری سند میں ہے الصائم المتطوع امین نفسه ان شاء صام و ان شاء افطر.

جواب (۱): یہ ضعیف ہے۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں فی اسناده مقال. علامہ عینیؒ فرماتے ہیں فیه

اضطراب متناو سندا پھر اضطراب تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ (عمدة القاری ص ۸۰ ج ۱۱) (۲) ضعف سے قطع نظر فلا یضرک سے گناہ کی نفی مراد ہے کیونکہ سوال میں گناہ کا ذکر تھا اذنبت فاستغفرلی (الکوکب ص ۲۵۵ ج ۱) "المتطوع امین نفسه او امیر نفسه" کا مطلب ہے کہ نفل روزہ میں امانت کے آداب و شرائط کا لحاظ رکھنا چاہئے پھر وہ خودمختار ہے نفل روزہ رکھے یا نہ رکھے۔ رکھنے کے بعد اتمام کرے یا عذر سے افطار کرے۔ یہ حدیث قضا سے خاموش ہے دوسری روایات ناطق ہیں۔ ناطق ساکت سے راجح ہے۔ (حاشیة الکوکب ص ۲۵۵ ج ۱ و مرقات ص ۳۱۱ ج ۴)

دلیل (۲): حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے آپ ﷺ کی دعوت کی ایک شخص نے کہا انا صائم فقال رسول اللہ ﷺ **دعاک اخوک و تکلف لک افطر و صم یوما مکانه ان شئت** (بیهقی، حسن)

جواب: علامہ قاریؒ فرماتے ہیں یہ نفی قضا پر نص نہیں ہے احتمال ہے۔ ان شئت کا تعلق افطر کے ساتھ ہو اور درمیان میں جملہ معترضہ ہو مطلب یہ ہو گا کہ افطار کا حکم وجوبی نہیں۔ مذکورہ بالا روایات کے قرینہ سے یہ توجیہ ضروری ہے۔ نیز احتیاط بھی قضا میں ہے لہذا قضا والی روایات راجح ہیں۔ (فتح القدیر ص ۸۶ ج ۲، فتح الملهم ص ۱۶۸ ج ۳، عمدة ص ۷۷ ج ۱۱، نصب الرایة ص ۴۶۵ ج ۲، اوجز ص ۲۷ ج ۳)

باب ما جاء فی کراهیة صوم ایام التشریق

قوله تعالیٰ: فمن لم یجد فصیام ثلاثة ایام فی الحج

مسئله: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں امام شافعیؒ کے جدید قول میں ایام تشریق کا روزہ مطلقاً منع ہے۔ متمتع اور قارن کے لئے بھی جائز نہیں ہے امام مالکؒ کے ہاں متمتع اور قارن کے لئے جائز ہے جب کہ اس کو ہدی نہ ملے اور عشرہ میں تین روزے نہ رکھ سکے امام شافعیؒ کا قدیم قول بھی یہی ہے۔ امام احمدؒ کے دونوں قول ہیں جواز و عدم جواز۔

منع کی دلیل: تقریباً تیس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے ایام تشریق میں مطلقاً منع صوم کی مرفوع احادیث مروی ہیں۔ جو متمتع اور قارن کو بھی شامل ہیں۔ امام طحاویؒ منع صوم کی بہت سی احادیث نقل کر کے لکھتے ہیں **و کان نهیه عن ذلک بمنی و الحاج مقیمون و فیهم المتمتعون و القارنون و لم یستثن منهم متمتعا و لا قارنا دخل المتمتعون و القارنون فی ذلک** (عمدة القاری

ص ۱۱۵ ج ۱۱) مفسر ابو بکر الجصاصؒ لکھتے ہیں قد ثبت عن النبی ﷺ النهی عن صوم یوم الفطر و یوم النحر و ایام التشریق فی اخبار متواترة مستفیضة (فتح الملهم ص ۱۵۴ ج ۳)

جواز کی دلیل (۱): آیت کریمہ کا عموم ہے فمن لم یجد فصیام ثلاثة ایام فی الحج (پارہ ۲)

جواب: منع کی متواتر احادیث کی وجہ سے ایام تشریق مستثنیٰ ہیں۔ جیسے قضاء رمضان کے بارے میں فعدة من ایام اخر الآیة کے عموم سے بالاتفاق ایام تشریق مستثنیٰ ہیں۔

دلیل (۲): عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها و ابن عمر رضی اللہ عنہ قالا لم یرخص فی ایام التشریق ان یصمن الا لمن لم یجد الهدی (بخاری)

جواب: متواتر احادیث کے مقابلہ میں حجت نہیں۔

سوال: یہ موقوف مرفوع حکمی ہے۔

جواب: طحاویؒ فرماتے ہیں یہ ان کا اجتہاد ہے جو فصیام ثلاثة ایام فی الحج کے ظاہری عموم پر مبنی ہے۔

دلیل (۳): حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا و ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ بالا موقوف روایت دارقطنی و طحاوی میں مرفوع مروی ہے۔ رخص رسول الله ﷺ للمتمتع اذا لم یجد الهدی ان یصوم ایام التشریق.

جواب: اس کی سند میں یحییٰ بن سلام ضعیف راوی ہے۔ (فتح الملهم ص ۱۵۳ ج ۳، اوجز المسالک ص ۵۳ ج ۳، فتح الباری ص ۱۱۶ ج ۴، عمدة ص ۱۱۴ ج ۱۱، معارف ص ۴۸۱ ج ۵)

باب ما جاء فی کراهیة الحجامة للصائم

باب ما جاء فی الرخصة فی ذلک

مسئلہ: ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں حجامت مفطر صوم نہیں۔ امام احمدؒ کے ہاں مفطر ہے۔

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل (۱): حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے احتجم رسول الله ﷺ و هو محرم صائم (بخاری و مسلم، ترمذی، ابوداؤد) (۲) حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے رخص رسول الله ﷺ فی القبلة للصائم و الحجامة (نسائی) (۳) عن جابر رضی اللہ عنہ ان النبی ﷺ احتجم و هو صائم (نسائی) (۴) عن انس رضی اللہ عنہ ان رسول الله ﷺ احتجم و هو صائم

بعد ما قال افطر الحاجم و المحجوم (دارقطنی، طبرانی، مسند ابو حنیفہ) نیز جواز حجامت کی مرفوع حدیث حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے کامل ابن عدی میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ابن ابی حاتم میں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے صحیح ابن حبان میں۔ حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ سے مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن ابی رافع رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم افطر الحاجم و المحجوم (ترمذی، و قال حسن صحیح) یہ حدیث قوی اور ضعیف سندوں سے تقریباً بائیس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ امام ترمذیؒ نے و فی الباب سے اکثر کی طرف اشارہ کیا ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے جامع کبیر میں ان سب کو نقل کیا ہے۔

جواب (۱): ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے منسوخ ہے کیونکہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے افطر الحاجم والمحجوم فتح مکہ کے موقع پر ارشاد فرمایا تھا اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث حجۃ الوداع کا واقعہ ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث بھی نسخ کی مؤید ہے۔ احتجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و هو صائم بعد ما قال افطر الحاجم و المحجوم. حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث بھی نسخ کی طرف مشیر ہے رخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی القبلة للصائم و الحجامة. رخصت، عزیمت اور ممانعت کے بعد ہوتی ہے۔

(۲): امام شافعیؒ فرماتے ہیں دراصل حاجم اور محجوم غیبت کر رہے تھے تو افطار کی علت غیبت ہے۔ اور وہ اجر کے نقصان پر محمول ہے۔ ایک ضعیف حدیث میں ہے عن ثوبان رضی اللہ عنہ انما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم افطر الحاجم و المحجوم لا نهما كانا يغتابان (طحاوی، دارمی، المعرفة للبیهقی) **(۳)** افطار سے قرب افطار اور تعرض افطار مراد ہے کہ محجوم ضعف کی وجہ سے اور حاجم خون اندر چلے جانے کی وجہ سے افطار کے قریب ہیں۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا اکنتم تكرهون الحجامة للصائم قال لا الا من اجل الضعف (بخاری) بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے فرمایا انما نهى النبي صلی اللہ علیہ وسلم عن الحجامة للصائم و كرهها للضعيف (ابن ابی شیبة) **(۴)** آپ نے شام کے وقت یہ ارشاد فرمایا تھا تو افطر کے معنی ہیں حان فطرهما يا دخل فى وقت الافطار. (عمدة ص۳۷ ج۱۱، فتح الباری ص۱۴۲ ج۴، اوجز ص۴۵ ج۳، معارف ص۴۸۴ ج۵، نصب الراية ص۴۷۲ ج۲)

باب ما جاء فی تاخیر قضاء رمضان

قولہ تعالیٰ: فعدۃ من ایام اخر

مسئلہ: اگر کسی عذر ممتد کی وجہ سے قضاء رمضان میں تاخیر ہو جائے اور دوسرا رمضان آ جائے تو باتفاق ائمہ اربعہؒ دوسرے رمضان کے بعد صرف قضا واجب ہے۔ اس کے ساتھ فدیہ واجب نہیں۔ اگر بلا عذر تاخیر کرے یہاں تک کہ دوسرا رمضان آ جائے تب بھی امام ابوحنیفہؒ کے ہاں صرف قضا واجب ہے۔ اس کے ساتھ فدیہ لازم نہیں۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں اس صورت میں قضا کے ساتھ فدیہ بھی لازم ہے۔

حنیفہ کی دلیل (۱): قولہ تعالیٰ: فعدۃ من ایام اخر (پ ۲) مطلق ہے فدیہ وغیرہ سے اسے مقید کرنا درست نہیں۔ جیسے رمضان تک تاخیر میں فدیہ بالاتفاق لازم نہیں ہے۔ ویسے بعد میں بھی فدیہ لازم نہیں ہونا چاہئے۔ امام بخاریؒ نے اسی دلیل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا و لم یذکر اللہ الاطعام انما قال فعدۃ من ایام اخر (بخاری باب متی یقضی قضاء رمضان)

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل: کوئی آیت یا مرفوع حدیث نہیں ہے۔ صرف بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کے آثار ہیں جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے آثار۔ یحیٰی بن اکثمؒ فرماتے ہیں و جدتہ عن ستۃ من الصحابۃ رضی اللہ عنہ لا اعلم لھم فیہ مخالفا (طحاوی) حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں و لم یثبت فیہ شیٔ مرفوع و انما جاء فیہ عن جماعۃ من الصحابۃ رضی اللہ عنہ (فتح الباری ص ۱۵۴ ج ۴)

جواب: نص قرآنی کی تقیید کے لئے خبر متواتر یا خبر مشہور چاہئے۔ خبر واحد سے تقیید جائز نہیں ہے۔ چہ جائے کہ آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے تقیید کی جائے۔ (عمدۃ القاری ص ۵۴ ج ۱۱، اوجز المسالک ص ۸۰ ج ۳، فتح الباری ص ۱۵۳ ج ۴، معارف ص ۵۰۲ ج ۵)

باب ما جاء فی الاعتکاف

قولہ تعالیٰ: و انتم عاکفون فی المساجد

اعتکاف: تین قسم ہے۔ (۱) واجب۔ (۲) سنت مؤکدہ۔ (۳) نفل۔ نذر کا اعتکاف واجب ہے۔ ماہ رمضان کے آخری عشرہ کا اعتکاف سنت مؤکدہ ہے۔ ان دو کے سوا نفل ہے۔ حنفیہ کے ہاں واجب

اعتکاف میں روزہ شرط ہے۔ نفل اعتکاف میں شرط نہیں۔ سنت اعتکاف کے بارے میں اکثر متون خاموش ہیں۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں چونکہ عشرہ اخیرہ میں عادةً اعتکاف روزہ کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے متون میں روزہ کے شرط ہونے کی تصریح نہیں کی گئی۔ ورنہ روزہ شرط ہونا چاہئے۔ کنز اور صاحب الدرر کی عبارت سے بھی اشتراط مفہوم ہوتا ہے۔ صاحب البحر الرائق کا رجحان عدم اشتراط کی طرف ہے۔

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ کے ہاں اعتکاف واجب کے لئے روزہ شرط ہے۔ امام شافعیؒ کا قدیم قول امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں امام احمدؒ کے مشہور قول میں شرط نہیں۔

اشتراط کی دلیل (۱): عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها قالت السنة علی المعتکف ان لا یعود مریضا .... و لا اعتکاف الا بصوم (ابوداؤد) محدثین کے ہاں السنة کا لفظ مرفوع کے معنی میں ہے اصطلاحی سنت مراد نہیں ہے۔ (۲) عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها ان النبی ﷺ کان یعتکف العشر الا واخر ...... و السنة فیمن یعتکف ان یصوم (دارقطنی، بیهقی) (۳) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ و ابن عمر رضی اللہ عنہ انهما قالا المعتکف یصوم (بیهقی) (۴) عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها قالت من اعتکف فعلیه الصوم (عبد الرزاق) (۵) عن قاسم بن محمدؒ و نافعؒ قالا لا اعتکاف الا بصیام (مؤطا مالک) (۶) عن عروةؒ و الزهریؒ قالا لا اعتکاف الا بصوم (عبد الرزاق)

عدم اشتراط کی دلیل (۱): عن عمر رضی اللہ عنہ قال یا رسول الله انی نذرت ان اعتکف فی المسجد الحرام لیلة فقال له اوف بنذرک (بخاری، مسلم) رات کو تو روزہ نہیں ہوتا۔ تو معلوم ہوا کہ واجب اعتکاف میں روزہ شرط نہیں ہے۔

جواب (۱): علامہ نوویؒ فرماتے ہیں یہ زمانۂ جاہلیت کی نذر تھی جو سرے سے منعقد ہی نہیں ہوئی۔ اسلام جاہلیت کی تمام چیزوں کو ختم کر دیتا ہے۔ یہاں نذر واجب کی صورت نہیں تھی محض ایفاء عہد کے لئے استحبابی حکم تھا۔

(۲): صحیحین کی ایک روایت میں ان یعتکف یوما ہے۔ تو نذر رات اور دن دونوں کے اعتکاف کی تھی۔ لہذا لیلة کے لفظ سے استدلال کرنا درست نہیں۔

سوال: صحیحین میں روزہ کا ذکر نہیں ہے۔

جواب: ابوداؤد، نسائی کی روایت میں روزہ کا ذکر ہے۔ اعتکف و صم. نسائی اور دارقطنی کی ایک روایت میں ہے فامره ان یعتکف و یصوم.

سوال: اس کی سند میں عبد اللہ بن بدیلؒ ضعیف راوی ہے اور متفرد ہے۔
جواب: ابن معینؒ کہتے ہیں کہ صالح۔ ابن شاہینؒ نے کتاب الثقات میں اس کو ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ صالح۔ ابن حبانؒ نے بھی اس کو ثقات میں ذکر کیا ہے لہذا یہ ثقہ ہے اور ثقہ کی زیادت حجت ہے۔ (عمدۃ القاری ص ۱۴۰ ج ۱۱، فتح الملھم ص ۱۹۵ ج ۳، اوجز المسالک ص ۱۱۰ ج ۳)

باب ما جاء فی من اکل ثم خرج یرید سفرا

مسئلہ: اگر کوئی شخص رمضان میں صبح کے وقت گھر پر ہو اور سفر کا ارادہ ہو تو ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں اس دن روزہ رکھنا لازم ہے امام احمدؒ کے ہاں افطار کرنا جائز ہے۔
جمہور کی دلیل (۱): قوله تعالیٰ فمن كان منكم مريضا او على سفر الآية (بقرة) اس آیت کریمہ کا متبادر مفہوم یہ ہے کہ سفر کی رخصت بالفعل سفر پر ہے۔ ارادہ سفر پر نہیں۔ (۲) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان رسول الله ﷺ خرج الى مكة فى رمضان فصام حتى بلغ الكديد افطر فافطر الناس (بخاری، مسلم) اس سے ثابت ہوا کہ آپ ﷺ نے سفر کے شروع میں روزہ رکھا آگے مقام کدید پر افطار فرمایا۔ کدید مدینہ منورہ سے تقریباً سات منزل پر تھا (عمدۃ ص ۴۶ ج ۱۱)
امام احمدؒ کی دلیل: حضرت محمد بن کعب کی حدیث باب ہے انه قال اتيت انس بن مالک رضی اللہ عنہ فی رمضان و هو يريد سفرا و قد رحلت راحلته و لبس ثياب السفر فدعا بطعام فاكل فقلت له سنة فقال سنة (ترمذی، بیہقی، ابن ابی شیبۃ)
جواب (۱): اس کی سند میں عبد اللہ بن جعفر ضعیف راوی ہے۔ قرآن و صحیحین کی روایت کے مقابلہ میں مرجوح ہے۔ (۲) محرم مبیح سے راجح ہے۔ (۳) حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں اس سے مراد ابتداء سفر نہیں بلکہ دوران سفر کہیں قیام فرمایا پھر وہاں سے سفر کا ارادہ فرمایا کیونکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اس پر سنت کا اطلاق کیا ہے اور سنت یہ ہے کہ آپ ﷺ نے دو مرتبہ رمضان کا سفر فرمایا۔ غزوہ بدر اور فتح مکہ کا سفر دونوں مرتبہ آپ نے دوران سفر افطار فرمایا مدینہ منورہ سے روانہ ہوتے وقت افطار نہیں فرمایا بلکہ روزہ رکھا۔

بہر حال یہ حدیث قرآن و صحیح حدیث کے مقابلہ میں مرجوح ہے، یا مؤول ہے۔ علامہ انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ عرب لوگ سفر کی ابتدا میں گھر سے نکل کر ایک مقام پر سب اکٹھے ہوتے اور

سامان جمع کرتے اسے تبریز کہا جاتا۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کا افطار تبریز میں تھا جو سفر کا حصہ تھا۔ گھر سے نکلتے وقت افطار کرنا مراد نہیں ہے۔ (الکوکب الدری ص ۲۶۶ ج ۱، معارف ص ۲۱۱ ج ۶، اوجز ص ۳۳ ج ۳)

باب ما جاء فی قیام شهر رمضان

قیام رمضان سے مراد نماز تراویح ہے۔

تراویح کا معنی: حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں۔ تراویح ترویحہ کی جمع ہے جو راحۃ سے ماخوذ ہے جیسے تسلیمہ سلام سے ماخوذ ہے رمضان کی راتوں میں نماز باجماعت کا نام تراویح اس لئے رکھا گیا کہ ہر دو سلاموں کے بعد راحت و آرام کرتے تھے (فتح الباری ص ۲۰۲ ج ۴)

تراویح سنت نبوی ھے: عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ کان رسول الله ﷺ یرغب فی قیام رمضان من غیر ان یامرهم بعزیمة فیقول من قام رمضان ایمانا و احتسابا غفرله ما تقدم من ذنبه (صحاح ستة الا ابن ماجة) ایک مرفوع حدیث میں ہے ان الله فرض صیام رمضان علیکم و سننت لکم قیامه (نسائی، ابن ماجة، مسند احمد، بیهقی، ابن ابی شیبة) لہذا روافض کا یہ کہنا غلط ہے کہ تراویح بدعت عمری ہے۔

تراویح کی جماعت: جمہور کے ہاں سنت ہے۔ عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها قالت کان الناس یصلون فی المسجد فی رمضان باللیل اوزاعا یکون مع الرجل الشئ من القرآن فیکون معه النفر الخمسة او السبعة او اقل من ذلک او اکثر یصلون بصلوته قالت فامرنی رسول الله ﷺ ان انصب له حصیرا علی باب حجرتی ففعلت فخرج الیه بعد ان صلی العشاء الآخرة فاجتمع الیه من المسجد فصلی بهم الحدیث (مسند احمد)

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی دوسری روایت میں ہے ان رسول الله ﷺ خرج لیلة من جوف اللیل فصلی فی المسجد و صلی رجال بصلوته الحدیث (صحیحین) حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے قال صمنا مع رسول الله ﷺ فلم یصل بنا حتی بقی سبع من الشهر فقام بنا حتی ذهب ثلث اللیل ثم لم یقم بنا فی السادسة و قام بنا فی الخامسة حتی ذهب شطر اللیل ...... ثم لم یصل بنا حتی بقی ثلاث من الشهر و صلی بنا فی الثالثة و دعا اهله و نسائه فقام بنا حتی تخوفنا الفلاح قلت له و ما الفلاح قال السحور (ترمذی، نسائی، ابن ماجة، طحاوی)

ان احادیث سے واضح ہوا کہ آپ ﷺ کے مقدس عہد میں نماز تراویح جماعت سے پڑھی جاتی تھی بلکہ وقفہ وقفہ سے تین راتیں آنحضرت ﷺ نے بھی تراویح جماعت سے پڑھائی۔ مگر اس پر مداومت نہیں فرمائی کہ کہیں فرض نہ ہو جائے۔ پھر امت کو دشواری پیش آئے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے۔ آپ ﷺ نے تین راتیں تراویح جماعت سے پڑھائی۔ چوتھی رات آپ اعتکاف گاہ سے باہر تشریف نہیں لائے تو صبح فرمایا خشیت ان تفرض علیکم فتعجزوا عنها (صحیحین و اللفظ لمسلم)

سوال: حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تراویح پر ''البدعة'' کا اطلاق فرمایا ہے۔ عبد الرحمٰن فرماتے ہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کو تمام لوگوں کا امام بنا کر تراویح با جماعت کا انتظام فرمایا قال ثم خرجت معه فی لیلة اخری و الناس یصلون بصلوة قارئهم قال عمر رضی اللہ عنہ نعمت البدعة هذه (بخاری)

جواب: احادیث سے ثابت ہو چکا ہے کہ نماز تراویح اور اس کی جماعت آپ ﷺ سے ثابت ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ہمیشہ کے لئے ایک امام اور بڑی جماعت کا انتظام فرمایا وہ بھی آپ ﷺ کی منشا کو پورا کرتے ہوئے جماعت کبریٰ کا دائمی انتظام ایک نئی چیز تھی اس لئے لغوی معنی کے لحاظ سے اس پر بدعت کا لفظ بولا گیا۔ شرعی بدعت مراد نہیں۔ شرعی بدعت وہ ہوتی ہے جو خلاف سنت ہو، خیر القرون میں اس کی بنیاد نہ ملتی ہو یہاں پر ایسا نہیں ہے۔ پھر لغوی معنی کے لحاظ سے بھی اس پر بدعت کا اطلاق حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ سے پہلے کے لحاظ سے تھا جب آپ ﷺ نے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہ نے اسے اختیار کر لیا تو اب ہر لحاظ سے سنت ہو گیا۔ حضرت عرباض بن ساریہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدین رضی اللہ عنہ (ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجة، مسند احمد) اب اس پر بدعت کا اطلاق کسی لحاظ سے درست نہیں نہ شرعاً نہ لغۃً۔

رکعات تراویح کی تعداد: جمہور علماء کے ہاں بیس رکعت تراویح سنت ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ کا یہی مسلک ہے۔ امام مالکؒ کا ایک قول بھی یہی ہے۔ مالکیہ کی کتب فروع سے بھی اس کی ترجیح ملتی ہے۔ امام مالکؒ کے دوسرے قول میں ۳۶ رکعت ہیں۔ اہل مدینہ ۳۶ رکعت پڑھتے تھے تو امام مالکؒ نے اہل مدینہ کا عمل اختیار فرمایا۔ ۱۶ رکعات اضافہ کی وجہ یہ تھی کہ اہل مکہ مکرمہ چار کے بعد طواف کرتے اور دوگانہ طواف پڑھتے تھے۔ اہل مدینہ نے اس کی جگہ ہر ترویحہ کے بعد ۴ رکعت نفل کا اضافہ کیا ہے۔ آخری ترویحہ کے بعد اضافہ نہیں کیا۔ ظاہر ہے کہ خلفاء راشدین رضی اللہ عنہ

اور جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین کا عمل ''بیس رکعت'' اہل مدینہ کے عمل سے راجح ہے۔ بہر حال ائمہ اربعہؒ میں سے کوئی بھی بیس رکعت سے کم کا قائل نہیں ہے۔

فائدہ: حافظ ابن تیمیہؒ، علامہ سبکیؒ، علامہ سیوطیؒ کی تحقیق میں رکعات تراویح کی تعداد کسی صحیح مرفوع حدیث سے ثابت نہیں ہے۔ لہذا اس مسئلہ میں آثار صحابہ رضی اللہ عنہم کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے۔

حضرت عرباض بن ساریہؓ کی مرفوع حدیث ہے **علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المهدیین تمسکوا بها و عضوا علیها بالنواجذ** (ترمذی، و قال حسن صحیح، ابوداؤد، ابن ماجة، مسند احمد) حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **قال النبی ﷺ اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر رضی اللہ عنہ و عمر رضی اللہ عنہ** (ترمذی، ابن ماجة، مسند احمد) **و حسنه الترمذی و صححه ابن حبان والحاکم.** پہلے گذر چکا ہے کہ عہد نبوت میں فرضیت کے اندیشہ سے تراویح باجماعت پر دوام نہیں فرمایا گیا۔ عہد صدیقی کا مختصر دور ارتداد اور انکار زکوٰۃ جیسے فتنوں کی سرکوبی میں گذرا دوسرے مسائل کی طرف توجہ کی فرصت ہی نہیں ملی۔ عہد فاروقی کا ابتدائی دور سال ڈیڑھ سال بھی انہیں مذکورہ فتنوں کو سرنگوں کرنے اور نیست و نابود کرنے میں بسر ہوا۔ جب ان سے قدرے اطمینان حاصل ہوا تو فاروق اعظم رضی اللہ عنہ دوسرے مسائل کی طرف متوجہ ہوئے۔ ۱۴ھ میں آپ نے تراویح با جماعت کا انتظام فرمایا (طبقات ابن سعد ص۲۰۲ج۳) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی معروف حدیث میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے۔ **قال کان رسول الله ﷺ یرغب فی قیام رمضان ...... فتوفی رسول الله ﷺ و الامر علی ذلك ثم کان الامر علی ذلك فی خلافة ابی بکر رضی اللہ عنہ و صدرا من خلافة عمر رضی اللہ عنہ علی ذلك** (مسلم، ترمذی)

بیس رکعت تراویح کی دلیل (۱): عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان النبی ﷺ کان یصلی فی رمضان بعشرین رکعة بغیر جماعة و الوتر (بیهقی، ابن ابی شیبة، طبرانی کبیر، معجم بغوی، مسند عبد بن حمید) یہ روایت ابراہیم بن عثمان کی وجہ سے ضعیف ہے۔ لیکن عہد فاروقی میں بیس رکعت پر اجماع سے واضح ہوتا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے پاس بیس رکعت کی اصل بنیاد ضرور تھی۔ **(۲) عن السائب بن یزیدؓ قال کانوا یقومون علی عهد عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ فی شهر رمضان بعشرین رکعة** (بیهقی، بسند صحیح)

علامہ عینیؒ، علامہ قاریؒ اور صاحب زجاجۃ المصابیح نے بیہقی کے حوالہ سے اس روایت میں یہ الفاظ

بھی نقل کیے ہیں'' و علی عهد عثمان رضی اللہ عنہ و علی رضی اللہ عنہ مثله'' مگر محدث نیمویؒ نے حاشیہ آثار السنن میں اس زیادت کو مدرج قرار دیا ہے۔ (۳) عن يزيد بن رومانؒ انه قال كان الناس يقومون في زمان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ في رمضان بثلاث و عشرين ركعة (موطا، مالك، مرسل قوی) (۴) عن يحيى بن سعيدؒ ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ امر رجلا يصلي بهم عشرين ركعة (ابن ابی شيبة، مرسل قوی) (۵) عن عبد العزيز بن رُفيعؒ قال كان ابي بن كعب رضی اللہ عنہ يصلي بالناس في رمضان بالمدينة عشرين ركعة و يوتر بثلاث (ابن ابی شيبة، مرسل قوی) (۶) عن عطاءؒ قال ادركت الناس و هم يصلون ثلاثا و عشرين ركعة بالوتر (ابن ابی شيبة، بسند حسن وقيام الليل لمحمد بن نصر) (۷) عن ابي الخصيبؒ قال كان يؤمنا سويد بن غفلةؒ في رمضان فيصلي خمس ترويحات عشرين ركعة (بيهقی، بسند حسن) (۸) عن نافع عن ابن عمرؓ قال كان ابن ابي مليكة يصلي بنا في رمضان عشرين ركعة. (ابن ابی شيبة، بسند صحيح) (۹) عن سعيد بن عبيدؒ قال ان علي بن ربيعةؒ كان يصلي بهم في رمضان خمس ترويحات و يوتر بثلاث (ابن ابی شيبة، بسند صحيح) (۱۰) عن ابي عبد الرحمن السلمي ان عليا رضی اللہ عنہ دعا القراء فامر منهم رجلا يصلي بالناس عشرين ركعة و كان علي رضی اللہ عنہ يوتربهم (بيهقی) (۱۱) عن ابي الحسناءؒ ان عليا رضی اللہ عنہ امر رجلا ان يصلي بالناس خمس ترويحات عشرين ركعة (بيهقی، ابن ابی شيبة) (۱۲) عن ابي بن كعب رضی اللہ عنہ ان عمر رضی اللہ عنہ امره ان يصلي بالليل في رمضان .... فصلي بهم عشرين ركعة. (كنز العمال و عزاه الى مسند ابن منيع) (۱۳) عن شتير بن شكلؒ (و كان من اصحاب علي رضی اللہ عنہ) انه كان يصلي في رمضان عشرين ركعة و الوتر (ابن ابی شيبة) (۱۴) عن ابي البختريؒ انه كان يصلي خمس ترويحات في رمضان و يوتر بثلاث (ابن ابی شيبة) (۱۵) عن الاعمش عن زيد بن وهبؒ قال كان عبد الله بن مسعود رضی اللہ عنہ يصلي لنا في شهر رمضان فينصرف و عليه ليل. قال الاعمشؒ كان يصلي عشرين ركعة و يوتر بثلاث (قيام الليل) (۱۶) عن ابي الحسنؒ ان عليا رضی اللہ عنہ امر رجلا يصلي بهم في رمضان عشرين ركعة (ابن ابی شيبة) (۱۷) عن حسن بن عبد العزيزؒ ان ابيا رضی اللہ عنہ كان يصلي بهم في رمضان بالمدينة عشرين ركعة (ابن ابی شيبة) (۱۸) عن الحارثؒ انه كان يؤم الناس في رمضان بعشرين ركعة (ابن ابی شيبة) (۱۹) عن محمد بن كعب القرظيؒ كان

الناس یصلون فی زمان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ فی رمضان عشرین رکعة (قیام اللیل)

ان میں سے بعض آثار ضعیف ہیں مگر تعدد طرق کی وجہ سے حجت ہیں۔ الغرض خلفاء ثلاثہ رضی اللہ عنہ کے عہد میں صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین کا عمل بیس رکعت کا تھا۔ کسی کا اختلاف ثابت نہیں۔ اس لئے بعض علماء نے اس پر اجماع کا اطلاق کیا ہے۔ حافظ ابن حجر مکی شافعیؒ فرماتے ہیں اجمع الصحابة رضی اللہ عنہ علی ان التراویح عشرون رکعة (مرقات ص۱۹۴ ج۳) علامہ ابن قدامة حنبلیؒ المغنی میں لکھتے ہیں عن علی رضی اللہ عنہ انه امر رجلا ان یصلی فی رمضان بعشرین رکعة قال و هذا کالا جماع (اوجز ص۳۹۷ ج۱) شیخ عبد الحق محدث دہلوی حنفیؒ ما ثبت بالسنہ میں لکھتے ہیں و الذی استقر علیه الامر و اشتهر من الصحابة و التابعین و من بعدهم هو العشرون. علامہ شعرانیؒ کشف الغمہ میں فرماتے ہیں ثم امر عمر رضی اللہ عنہ بفعلها ثلاثا و عشرین ثلاث منها الوتر و استقر الامر علی ذلک (اوجز ص۳۹۷ ج۱) اس اجماع کے بعد کسی کا اختلاف کرنا درست نہیں ہے۔ محدث بنوریؒ لکھتے ہیں و بالجملة العشرون من التراویح و ثلاث الوتر هو الذی استقر علیه الامر اخیر. کما یقوله الشعرانی فی کشف الغمة و السیوطیؒ فی المصابیح فمن احدث خلافا بعد هذا یکون خارقا للاجماع (معارف ص۵۱٦ ج۵) صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین عظامؒ کے اس تعامل سے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی بیس رکعت والی مذکورہ روایت کی تائید ہوتی ہے۔ بغیر کسی بنیاد کے صحابہ رضی اللہ عنہم کا بیس پر اتفاق متعذر ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں۔ سألت ابا حنیفة عن التراویح و فعله عمر رضی اللہ عنہ فقال التراویح سنة مؤکدة و لم یتخرصه عمر رضی اللہ عنہ من تلقاء نفسه و لم یکن فیه مبتدعا و لم یامر به الا عن اصل لدیه و عهد من رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم (المعارف عن البحر و رد المحتار)

فائده: ابن الہمامؒ نے لکھا ہے تراویح آٹھ رکعت سنت اور باقی بارہ رکعت مستحب ہیں (فتح القدیر) اس پر حضرت محدث بنوریؒ لکھتے ہیں و هذا قول لم یقل به احد. (معارف) الغرض ابن ہمامؒ کا یہ تفرد ہے جو اجماع کے مقابلہ میں معتبر نہیں۔

آٹھ رکعت تراویح کی دلیل (۱): عن ابی سلمة انه سأل عائشة رضی الله تعالیٰ عنها کیف کانت صلوة رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فی رمضان فقالت ما کان یزید فی رمضان و لا فی غیره علی احدی عشرة رکعة یصلی اربعا فلا تسئل عن حسنهن و طولهن ثم یصلی اربعا فلا تسئل عن حسنهن و طولهن ثم یصلی ثلاثا (بخاری، مسلم)

جواب (۱): اس میں نماز تہجد کا بیان ہے جو سارا سال پڑھی جاتی تھی۔ تراویح مراد نہیں۔ وہ رمضان کے ساتھ خاص ہے۔ حافظ ابن حجرؒ تراویح کی یوں تعریف کرتے ہیں **سمیت الصلوۃ فی الجماعه فی لیالی رمضان تراویح** (فتح الباری ص۲۰۲ج۴) حافظ عبد اللہ صاحب اہل حدیث لکھتے ہیں تراویح وہ نماز ہے جو ماہ مبارک رمضان کی راتوں میں عشاء کے بعد باجماعت پڑھی جائے (ضمیمہ رکعات التراویح) لہذا اس عام حدیث سے خاص نماز پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ (۲) دوسری احادیث کے قرینہ سے اس کا ظاہری عموم مراد نہیں ہے۔ بلکہ بعض اوقات پر محمول ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث بخاری میں ہے **عن مسروق ؓ قال سألت عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنها عن صلوٰۃ رسول اللہ ﷺ باللیل فقالت سبع و تسع و احدی عشرۃ.** حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی دوسری حدیث میں ہے **کان النبی ﷺ یصلی باللیل ثلاث عشرۃ رکعة** (بخاری) حضرت ابن عباس ؓ کی حدیث ہے **کانت صلوٰۃ النبی ﷺ ثلاث عشرۃ رکعة یعنی باللیل** (بخاری و مسلم، ترمذی) شراح حدیث نے ان مختلف روایات کو مختلف اوقات پر محمول کیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں **و الصواب ان کل شئ ذکرته من ذلك محمول علی اوقات متعددۃ و احوال مختلفة** (فتح الباری) اگر بالفرض اس حدیث کا تعلق تراویح سے ہو تو بعض اوقات پر محمول ہے اس سے دوام ثابت نہیں ہوتا اور نہ اس سے زائد کی نفی ہوتی ہے گیارہ اور بیس مختلف اوقات پر محمول ہیں۔ خلفاء راشدین ؓ کے عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کا آخری عمل بیس رکعت کا تھا جسے پوری امت نے اختیار کیا۔

دلیل (۲): عن جابر ؓ قال صلی بنا رسول اللہ ﷺ فی شهر رمضان ثمان رکعات و اوتر (طبرانی، ابن حبان، ابن خزیمة، قیام اللیل)

جواب (۱): اس کی سند میں عیسیٰ بن جاریہ مدار سند ہے اور ضعیف ہے۔ یحییٰ بن معین فرماتے ہیں عندہٖ مناکیر۔ نسائی فرماتے ہیں منکر الحدیث۔ ابوداؤد فرماتے ہیں منکر الحدیث۔ عقیلی نے بھی اس کو ضعفاء میں ذکر کیا ہے (حاشیة آثار السنن) (۲) یہ جزی واقعہ ہے بعض اوقات پر محمول ہے۔ خلفاء راشدین ؓ اور جمہور صحابہ ؓ کے عمل کے قرینہ سے آپ ﷺ کا آخری عمل بیس رکعت کا ہوگا۔

دلیل (۳): عن محمد بن یوسف عن السائب بن یزید قال امر عمر ؓ ابی بن کعب ؓ و تمیما الداری ؓ ان یقوما للناس فی رمضان باحدی عشرۃ رکعة (موطا مالك، ابن ابی شیبة، سنن سعید بن منصور، مشکوٰۃ، بسند صحیح)

جواب (۱): سائب سے محمد بن یوسف روایت کرتے ہیں آگے محمد بن یوسف سے ان کے پانچ شاگرد روایت کرتے ہیں اکثر گیارہ رکعت بعض تیرہ اور بعض اکیس رکعت روایت کرتے ہیں تو یہ روایت مضطرب ہے۔ سائب کے دوسرے شاگرد یزید بن خصیفہؒ بیس رکعت روایت کرتے ہیں (بیہقی) یہ روایت صحیح بھی ہے اور اضطراب سے سالم بھی۔ سائب کے تیسرے شاگرد حارث بن عبد الرحمٰنؒ ۲۳ رکعت روایت کرتے ہیں (ابن ابی شیبة) لہذا سائب کی بیس والی روایت راجح ہے۔ بالخصوص جب کہ دوسرے تابعین کی روایات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے جیسے یزید بن رومانؒ یحییٰ بن سعیدؒ عبد العزیز بن رفیعؒ یہ سب حضرات عہد فاروقی میں بیس رکعت نقل کرتے ہیں جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے۔

جواب (۲): بیہقی شافعیؒ ابن حبیب مالکیؒ و دیگر نے یوں تطبیق دی ہے کہ گیارہ کا حکم پہلے تھا بعد میں بیس کا حکم دیا۔ آخر بیس پر معاملہ آ کر ٹھہر گیا جسے جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعینؒ نے اختیار کیا۔ اکثر شارحینِ حدیث نے اسی جواب کو اختیار کیا ہے۔ (اوجز المسالك ص۳۸۸ ج۱، آثار السنن ص، فتح الملهم ص۳۱۹ ج۲، معارف ص۵۴۱ ج۵، رسالہ رکعات التراویح)

ابواب الحج

قوله تعالیٰ: و لله على الناس حج البيت الآية

حج کا معنی: حج کے لغوی معنی ہیں القصد۔ اور شرعی معنی ہیں القصد الى البيت الحرام باعمال مخصوصة.

فرضیت حج کی تاریخ: مختلف قول ہیں۔ ۵ھ، ۶ھ، ۷ھ، ۸ھ، ۹ھ، ۱۰ھ، زیادہ مشہور دو ہیں۔ ۶ھ، ۹ھ، حافظ ابن حجرؒ نے ۶ھ کا قول جمہور کی طرف منسوب کیا ہے اس قول کی دلیل یہ ہے کہ و اتموا الحج و العمرة لله (بقرة) ۶ھ میں نازل ہوئی ہے۔ بعض محققین کے ہاں ۹ھ سال فرضیت ہے ان کی دلیل و لله على الناس حج البيت الآية ہے جو ۹ھ میں نازل ہوئی۔ امام بخاریؒ نے بھی باب وجوب الحج میں یہی آیت نقل کر کے اس طرف اشارہ کیا ہے۔ ابن القیمؒ نے پہلے قول کی دلیل کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں اتمام حج کا ذکر ہے نہ کہ ابتداء فرضیت کا، فرضیت سے پہلے بھی حج کیا جاتا تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت سے پہلے متعدد حج کئے تھے۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت سے پہلے دو حج فرمائے (ترمذی) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہجرت سے

قبل آپ ﷺ کے تین حج کا ذکر ہے (ابن ماجہ) احادیث سے یہ بھی ثابت ہے کہ آپ ﷺ ہجرت سے پہلے مسلسل تین سال منیٰ میں قبائل عرب کو اسلام کی دعوت دیتے رہے۔ (اوجز ص ۲۹۵ ج ۳، فتح الملهم ص ۲۰۱ ج ۳)

حج کے فوائد و اهمیت (۱): حج اسلام کا رکن ہے۔ نماز میں وقت، زکوٰۃ میں مال، روزہ میں طبعی خواہشات کی قربانی دینی پڑتی ہے۔ حج میں وقت، مال، خواہشات سبھی چیزوں کی قربانی دینی پڑتی ہے۔ پھر نماز میں عقلیت غالب ہے کہ بندہ ادب کے ساتھ اپنے آقا کے حضور سر جھکائے ہاتھ باندھ کر عرض و نیاز پیش کر رہا ہے۔ حج میں عشق کا پہلو غالب ہے۔ کہ محبّ اپنے محبوب کے وصال کے لئے، گھر بار، کاروبار، عزیز و اقارب، احباب و اکابر، وطن و ملک چھوڑ چھاڑ کر ننگے سر، حال سے بے حال پھر رہا ہے۔ ہر بلندی و پہاڑ پر محبوب کا ترانہ زبان پر جاری و ساری ہے۔ **لبیک اللهم لبیک لا شریک لک** اھ۔ محبوب کے گھر ''مرکز تجلیات الہیہ'' بیت اللہ شریف کو دیکھ کر دیوانہ وار دوڑتا ہے۔ اس کے ارد گرد چکر لگاتا ہے۔ طواف کرتا ہے۔ سراپا ذکر و فکر بنا ہوا ہے۔ کسی سے کوئی تعرض نہیں۔ جھگڑا فساد نہیں کرتا حتیٰ کہ چیونٹی اور جوں تک کو نہیں مارتا۔ **فلا رفث و لا فسوق و لا جدال فی الحج** ہر وقت پیش نظر ہے۔ جب مسلسل معتد بہ وقت شعور کے ساتھ اس طرح گذرتا ہے تو زندگی میں ایک روحانی و ایمانی انقلاب آ جاتا ہے۔ (۲) حج مسلمانوں کا ایک اہم مرکزی بین الاسلامی اجتماع ہے۔ سب سے پہلے آپ ﷺ کے سامنے حجۃ الوداع میں ایک لاکھ سے زائد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجتماع منعقد ہوا۔ آپ ﷺ نے اس عظیم و مقدس اجتماع میں اہم خطبات ارشاد فرمائے جو آج چودہ سو سال بعد بھی بین الاقوامی منشور کی بنیاد ہیں۔ امن، عدل، مساوات کے علمبردار دانشوران کی اہمیت کے معترف اور مداح ہیں۔ خطبات کے بعد آپ نے ارشاد فرمایا **الا فلیبلغ الشاهد الغائب** یہ مرکزی اجتماع تبلیغ و دعوت اسلام اور مبادلہ علوم دینیہ کا اہم ذریعہ رہا ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم محدثین و مفسرین، فقہاء و مجتہدین جو عالم اسلام کے دور دراز ملکوں میں منتشر ہوتے حج کے عالمی اجتماع میں سب جمع ہو جاتے ایک دوسرے کے حالات سے واقفیت حاصل کرتے آپس میں قرآن و حدیث وفقہ اسلامی سے متعلق علوم و مسائل کا تبادلہ کرتے تاشقند و بخارا کے علماء۔ اسپین و مراکش کے علماء سے، شامی عراقی سے، مصری حجازی سے، بصری کوفی سے۔ ترمذی نیشاپوری سے اندلسی، سندھی اور ہندی سے رومی یمنی سے۔ احادیث و مسائل کا تبادلہ کرتے نشر و ابلاغ کے موجودہ محیر العقول ذرائع کے نہ ہونے کے باوجود

حج کی برکت سے یکدم سندھ کا علم اسپین میں اور اسپین کی تحقیق سندھ پہنچ جاتی مصری تحقیقات ترکستان میں اور ترکی فیصلے مصر پہنچ جاتے اس طرح عالمِ اسلام میں پھیلے ہوئے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے علوم احادیث و آثار یکجا جمع ہو جاتے۔ صحاح ستہ و دیگر کتب حدیث کی تصنیف و تالیف میں حج کے اجتماع کا بڑا حصہ ہے۔ (۳) حج مساوات و وحدت کا ایک اہم مظہر ہے۔ عالم اسلام کے دور دراز ملکوں کے باشندے جن کی زبان، رنگ، نسل، طرز معاشرت، قد و قامت حتی کہ غذا تک ہر چیز مختلف ہوتی ہے۔ لیکن توحید کے علمبردار یہاں آ کر پوری طرح اپنی وحدت ملی کا ثبوت دیتے ہیں۔ امیر ہو کہ غریب۔ عالم ہو کہ جاہل۔ بادشاہ ہو یا رعایا۔ گورا ہو یا کالا۔ ایک لباس میں ایک صورت میں ایک میدان میں ایک ہی بولی **لبیک اللهم لبیک** اھ بول رہے ہوتے ہیں پوری انسانی تاریخ میں کسی مذہب اور کسی نظام نے وحدت کا یہ منظر آج تک پیش نہیں کیا۔ (۴) آج کی مہذب دنیا اقوام متحدہ کے ادارے کو اپنا ایک کارنامہ سمجھتی ہے لیکن اسلام چودہ سو سال پہلے حج کی شکل میں بین الاقوامی ادارہ قائم کر چکا ہے جب تک مسلمانوں کا نظام خلافت درست رہا تو ہر سال اسلامی مملکت کے دور دراز صوبوں کے حکام و رعایا حج کے موقع پر اکٹھے ہوتے۔ بین الاقوامی مسائل زیر بحث آتے ان کے حل تجویز ہوتے۔ عوام اپنے حکام کے خلاف جائز شکایات پیش کرتے۔ خلیفہ وقت بروقت انکی داد رسی کرتے۔ تقریباً ڈیڑھ سو سال تک حج کی یہی کیفیت رہی۔ (۵) حج مسلمانوں کی تاریخ کا ایک اہم باب بھی ہے۔ حاجی۔ مکہ مکرمہ و مدینہ منورہ میں یہ تصور لے کر چلے کہ تمام انبیاء علیہم السلام نے حج کیا ہے۔ ان کے مبارک قدم یہاں پڑے ہیں۔ صرف حضرت آدم علیہ السلام نے ہند سے چل کر چالیس حج کئے ہیں۔ لاکھوں صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعینؒ نے یہاں قدم رکھے ہیں۔ کروڑوں اولیاء، صلحاء، محدثین، فقہاء یہاں سے گذرے ہیں۔ حضرت جبرئیل امین علیہ السلام بھی مکہ و مدینہ میں ہزاروں مرتبہ اترے ہیں۔

مختصر حج محض ایک مذہبی رکن نہیں بلکہ وہ اخلاقی، معاشرتی اصلاح کا ایک زبردست مؤثر ذریعہ ہے۔ اور اہل اسلام کی سیاسی و بین الاقوامی حیثیت کا بلند و بالا روشنی کا مینار ہے۔ (تلخیص سیرة النبی صلی اللہ علیہ وسلم از سید سلیمان ندویؒ و دیگر)

مسئله: اس پر ائمہ اربعہؒ کا اتفاق ہے جو شخص حرم شریف میں ارتکاب جرم کرے تو اس پر حرم میں حدود و قصاص کے احکام جاری کئے جائیں گے۔ اور اگر حرم سے باہر ارتکاب جرم کر کے حرم میں پناہ لے لے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و امام احمدؒ کے ہاں حرم میں اس پر حد و

قصاص جاری کرنا درست نہیں، بلکہ اس کا کھانا پینا بند کر کے اسے حرم سے نکلنے پر مجبور کیا جائے۔ جب وہ حرم سے باہر نکل جائے تب اس پر حد وغیرہ جاری کی جائے۔ امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے ہاں ایسے شخص پر حرم میں حد وغیرہ جاری کرنا درست ہے۔

فریق اول کی دلیل (۱): قوله تعالیٰ و من دخله کان آمنا (آل عمران) (۲) حدیث باب ہے عن ابی شریح .... قال رسول الله ﷺ ان مکة حرمها الله و لم یحرمها الناس و لا یحل لامرئ یومن بالله و الیوم الآخر ان یسفک بها دما الحدیث (ترمذی، بخاری، مسلم) (۳) ابن حزمؒ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے منع کو نقل کیا ہے اور پھر کہا و لا مخالف لهم من الصحابة رضی اللہ عنہ (عمدة القاری)

فریق ثانی کی دلیل: حدیث باب میں عمرو بن سعید کا یہ قول ہے ان الحرم لا یعیذ عاصیا و لا فارابدم.

جواب: عمرو بن سعید جیسے ظالم حکمران کا قول حجت نہیں ہے۔ (معارف وغیرہ)

باب ما جاء فی ایجاب الحج بالزاد و الراحلة

مسئله: ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں وجوب حج کے لئے زاد و راحلہ شرط ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں جو پیدل چل سکتا ہو اور راستہ میں کسب معاش کر کے گذارہ کر سکتا ہو اس پر حج فرض ہو جاتا ہے۔ اس کے حق میں وجوب حج کے لئے زاد و راحلہ شرط نہیں ہے۔

جمهور کی دلیل (۱): حدیث باب ہے عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال جاء رجل الی النبی ﷺ فقال یا رسول الله ما یوجب الحج قال الزاد و الراحلة (ترمذی، ابن ماجة، مسند شافعیؒ و دارقطنی) اس مضمون کی روایت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ابن ماجہ، دارقطنی میں حضرت علی رضی اللہ عنہ، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حضرت جابر رضی اللہ عنہ، حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ، حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ رضی اللہ عنہ سے دارقطنی میں مروی ہے گو یہ روایات ضعیف ہیں مگر تعدد طرق کی وجہ سے حجت ہیں۔ اسی لئے امام ترمذیؒ نے حدیث باب کو حسن کہا ہے۔ (۲) عن الحسن البصریؒ قیل یا رسول الله ما السبیل قال الزاد و الراحلة (دارقطنی، بیهقی، سنن سعید بن منصور، مرسل قوی)

امام مالکؒ کی دلیل: و لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا الآیة (آل

عمران) کا عموم ہے۔ زاد و راحلہ کی شرط کسی مرفوع صحیح حدیث سے ثابت نہیں۔

جواب: ابھی بیان ہوا کہ تعدد طرق کی وجہ زاد و راحلہ والی حدیث حسن ہے۔ (معارف)

باب ما جاء فی افراد الحج

باب ما جاء فی الجمع بين الحج و العمرة

باب ما جاء فی التمتع

قوله تعالىٰ: فمن تمتع بالعمرة الى الحج الآية

احرام تین قسم ہے۔ افراد، قِران، تمتع۔ بالاتفاق سب جائز ہیں۔ افضلیت میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں قِران پھر تمتع پھر افراد کا درجہ ہے۔ امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے ہاں افراد پھر تمتع پھر قِران ہے امام احمدؒ کی مشہور روایت میں تمتع بدوں سوق ہدی پھر قِران پھر افراد ہے۔ ائمہ اربعہؒ کی اور روایات بھی ہیں۔ اسی واسطے ناقلین کا اختلاف ہے۔ لیکن مشہور مذکورہ بالا تفصیل ہے۔ احادیث بھی تینوں قسم کی ہیں۔ افراد۔ تمتع۔ قِران۔ امام ترمذیؒ نے تینوں قسموں پر مستقل باب باندھے ہیں۔

افراد کی احادیث (۱): حدیث باب ہے **عن عائشة رضی الله تعالىٰ عنها ان رسول الله ﷺ افرد الحج** (مسلم، ابو داؤد، نسائی، ترمذی، ابن ماجة) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے افراد کی حدیث بخاری میں بھی ہے۔ (۲) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے **ان النبی ﷺ افرد الحج و افرد ابو بكر** رضی اللہ عنہ **و عمر** رضی اللہ عنہ **و عثمان** رضی اللہ عنہ (ترمذی) نیز حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے افراد کی حدیث بخاری، مسلم، مسند احمد میں بھی ہے۔ (۳) حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے افراد کی حدیث مسلم و ابن ماجہ میں ہے۔ (۴) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے افراد کی حدیث مسلم میں ہے۔

تمتع کی احادیث (۱): حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے **قد صنعها رسول الله ﷺ و صنعنا معه** (ترمذی، مؤطا مالک) نیز حضرت سعد رضی اللہ عنہ سے تمتع کی روایت مسلم و مسند احمد میں بھی ہے۔ (۲) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے **تمتع رسول الله ﷺ و ابو بكر، و عمر، و عثمان** رضی اللہ عنہم (ترمذی، مسند احمد) (۳) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث باب **لقد صنعها رسول الله ﷺ** (ترمذی) نیز حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے **تمتع رسول الله ﷺ**

(صحیحین) (۴) عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنها تمتع رسول اللہ ﷺ و تمتعنا معه (صحیحین) (۵) عن عمران بن حصین رضی اللہ عنہ تمتع رسول اللہ ﷺ و تمتعنا معه (صحیحین) (٦) ان ابا موسیٰ رضی اللہ عنہ کان یفتی بالمتعة (ای بالتمتع فی الحج) فقال له عمر رضی اللہ عنہ قد علمت ان النبی ﷺ قد فعله و اصحابه (مسلم، نسائی) (۷ و ۸) حضرت علی رضی اللہ عنہ وحضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے تمتع کی روایت مسلم و مسند احمد میں ہے۔ (۹) حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے تمتع کی روایت مسلم میں ہے۔

قِران کی احادیث (۱): حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے قال سمعت النبی ﷺ یقول لبیک بعمرة و حجة (ترمذی) حضرت انس رضی اللہ عنہ سے اس مضمون کی روایت انیس تابعین نقل کرتے ہیں۔ بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی، طحاوی، مسند احمد و دیگر کتب حدیث میں مروی ہے۔ لہذا یہ متواتر ہے۔ (معارف) (۲) عن عمر رضی اللہ عنہ قال سمعت رسول اللہ ﷺ و هو بوادی العقیق یقول اتانی اللیلة آتٍ من ربی فقال صل فی هذا الواد المبارک و قل عمرة فی حجة (بخاری، ابوداؤد، ابن ماجة، مسند احمد) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کو قِران کا حکم دیا گیا۔ (۳) عن جابر رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ ﷺ قرن الحج و العمرة (ترمذی، مسند احمد) نیز حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں آپ ﷺ کے حج کا ذکر ان الفاظ سے ہے و حجة بعد ما هاجر معها عمرة (ترمذی، ابن ماجة) حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے قران کی روایت بخاری کے متعدد ابواب میں ہے۔ (الف) کتاب التمنی (ب) باب تقضی الحائض المناسک اھ. (ج)باب عمرة التنعیم. (۴) عن علی رضی اللہ عنہ قال سمعت رسول اللہ ﷺ یلبی بهما جمیعا (نسائی) (۵) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ انه قرن الحج مع العمرة ..... ثم قال هکذا فعل رسول اللہ ﷺ (مسلم) (٦) عن عمران بن حصین رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ ﷺ جمع بین حج و عمرة (مسلم) (۷) قالت عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنها ان رسول اللہ ﷺ اعتمر ثلاثا سوی التی قرن بحجته (ابوداؤد) (۸) عن الصبی بن معبد رضی اللہ عنہ قال اهللت بهما جمیعا فقال عمر رضی اللہ عنہ هدیت لسنة نبیک ﷺ (ابوداؤد، نسائی، ابن ماجة، مسند احمد) (۹) عن علی رضی اللہ عنہ قال اتیت النبی ﷺ فقال لی کیف صنعت قلت اهللت باهلال النبی ﷺ قال ﷺ فانی سقت الهدی و قرنت (ابوداؤد) اس حدیث میں متکلم کا صیغہ ہے اور آپ ﷺ نے اپنی طرف قران کی نسبت فرمائی ہے۔ (۱۰) عن سراقة بن مالک رضی اللہ عنہ قال قرن رسول اللہ ﷺ فی حجة

الوداع (مسند احمد) (۱۱) عن ابی طلحة رضی اللہ عنہ ان رسول الله ﷺ جمع بین الحج و العمرة (مسند احمد و ابن ماجة) (۱۲) عن الھرماس بن زیاد رضی اللہ عنہ ان رسول الله ﷺ قرن فی حجة الوداع بین الحج و العمرة (مسند احمد) (۱۳) عن ابن ابی اوفیٰ رضی اللہ عنہ قال انما جمع رسول الله ﷺ بین الحج و العمرة (مسند بزار) (۱۴) عن ام سلمة رضی الله تعالیٰ عنها قالت سمعت رسول الله ﷺ یقول اھلوا یا آل محمد بعمرة فی حج (مسند احمد) (۱۵) عن البراء رضی اللہ عنہ مرفوعا انی سقت الهدی و قرنت (ابوداؤد، نسائی) قِران کی حدیثیں اور بھی ہیں بیس سے زائد صحابہ کرام سے تقریباً تیس حدیثیں مروی ہیں۔ محدث محمد یوسف بنوریؒ قدس سرہ لکھتے ہیں۔ حضرات خلفاء راشدین، ابو بکر، عمر، عثمان، علی، انس، جابر، ابن عمر، ابن عباس، عمران بن حصین، سعد بن ابی وقاص، براء، ابو قتادہ، ابوطلحہ، ابن ابی اوفی، عبد اللہ بن عمرو، عائشہ، حفصہ، ام سلمہ، سراقہ، الہرماس، ابوسعید، ابوداؤد المازنی، صبی بن معبد رضی اللہ عنہم، و دیگر بیس سے زائد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے قران کی روایات مروی ہیں اکثر صحیح ہیں بعض حسن ہیں۔ ضعیف شاذ و نادر ہیں۔ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے دو دو یا تین تین حدیثیں مروی ہیں کل تیس احادیث ہیں تو قران متواتر احادیث سے ثابت ہے ایسا تواتر احادیث احکام میں بہت کم ملے گا (معارف السنن ص۵۴ ج۶ طبع جدید)

سوال: حجۃ الوداع ایک واقعہ ہے پھر روایات کے اختلاف کی توجیہ کیا ہے؟

جواب (۱): قارن کے لئے ہر طرح تلبیہ پڑھنا درست ہے صرف حج کا یا صرف عمرہ کا یا دونوں کا ذکر کرے تو جس نے لبیك بحجةٍ سنا اس نے افراد سمجھا اور نقل کیا جس نے لبیك بعمرةٍ سنا اس نے تمتع سمجھا اور روایت کیا۔ اور جس نے لبیك بحجة و عمرة سنا اس نے قِران روایت کیا (فتح القدیر) (۲) آپ ﷺ کی اجازت سے بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے افراد کیا بعض نے تمتع اور بعض نے قران کیا تو مجازاً آپ کی طرف نسبت کر دی گئی جیسے یا هامان ابن لی صرحا (مؤمن) میں ہے قاله الامام الشافعیؒ. (۳) آپ ﷺ نے شروع میں صرف حج کا احرام باندھا بعد میں عمرہ کا احرام باندھا تو افراد والی احادیث ابتداء پر محمول ہیں اور قران والی انتہا پر باقی تمتع والی احادیث تمتع لغوی پر محمول ہیں جو قِران کو بھی شامل ہے۔ قاله النوویؒ.

فائدہ: محققین کے ہاں آیت فمن تمتع بالعمرة الی الحج (بقرة) میں تمتع لغوی مراد ہے التمتع باداء النسکین فی سفر واحد یعنی ایک ہی سفر میں حج و عمرہ دونوں کا ثواب حاصل کرنا۔ ابن الہمام

حنفیؒ ابن حجر شافعیؒ، ابن القیم حنبلیؒ، ابن عبد البر مالکیؒ نے یہی لکھا ہے۔

محدث بنوریؒ فرماتے ہیں کہ امت میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے کہ آپ ﷺ نے تمتع اصطلاحی ادا فرمایا تھا۔ تمتع اصطلاحی کی افضلیت کے قائل حضرات بھی معترف ہیں کہ آپ ﷺ قارن تھے اور تمتع اصطلاحی کو اس لئے افضل کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے اس کی تمنا فرمائی تھی لو استقبلت من امری ما استدبرت لما سقت الهدی (مسلم عن جابر رضی اللہ عنہ) حنبلی حضرات کی کتاب الروض المربع میں ہے قال احمدؒ لا اشک انه ﷺ کان قارنا و المتعة احب الی. باقی رہی تمنا والی دلیل تو اس کا جواب یہ ہے جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم فسخ الحج بالعمرة میں تردد کر رہے تھے کہ ہمارا عمل آپ ﷺ کے عمل موافق نہیں ہوگا۔ آپ ﷺ نے ان کی حوصلہ افزائی کے لئے تمنا کا اظہار فرمایا۔ ورنہ افضل وہی تھا جسے آپ ﷺ نے عملاً اختیار فرمایا تھا۔

احادیث قِران کی ترجیح: حافظ ابن حجرؒ و حافظ ابن القیمؒ نے متعدد وجوہ سے احادیث قران کو ترجیح دی ہے ان میں سے بعض یہ ہیں۔ (۱) قِران کی حدیثیں زیادہ ہیں۔ (۲) وہ مثبت زیادت ہیں۔ مثبت نافی سے راجح ہے۔ (۳) افراد کے مشہور راوی چار ہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حضرت جابر رضی اللہ عنہ، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ، جب کہ ان سے قِران کی احادیث بھی مروی ہیں تو ان کی روایات باہم متعارض ہوئیں۔ لیکن قِران کے راویوں کی ایک جماعت ایسی ہے جس سے صرف قِران کی روایات مروی ہیں۔ یعنی ان کی روایات باہمی تعارض سے سالم ہیں جیسے حضرت عمر، حضرت براء، حضرت انس، حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہم، حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا و دیگر۔ (۴) افراد و تمتع کی کسی روایت میں افردت یا تمتعت متکلم کا صیغہ نہیں مگر قران کی روایات میں قرنت موجود ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ و حضرت براء رضی اللہ عنہ کی روایات میں اس کی صراحت ہے۔ کما مر آنفا (۵) افراد و تمتع کی روایات قِران کا احتمال رکھتی ہیں۔ ان کی تاویل ہوسکتی ہے کہ قارن نے صرف لبیک بحجة یا صرف لبیک بعمرة کہا مگر قِران کی روایت لبیک بحجة و عمرة میں افراد و تمتع کی تاویل نہیں ہوسکتی۔ (معارف ص ۵۵ ج ۶)

حافظ ابن حجرؒ روایات قران کے مرجحات ذکر کر کے لکھتے ہیں و هذا یقتضی رفع الشک عن ذلک و المصیر الی انه کان قارنا و مقتضی ذلک ان یکون القِران افضل من الافراد و التمتع و هو قول جماعة من الصحابة رضی اللہ عنہم و التابعینؒ و به قال الثوریؒ و ابو حنیفةؒ و

اسحاقؒ و اختاره من الشافعية المزنیؒ و ابن المنذرؒ و ابو اسحاق المروزیؒ و تقی الدین السبکیؒ (معارف السنن، اوجز المسالک ص ۳۴۹ ج ۳، فتح الملہم ص ۲۵۵ ج ۳)

باب ما جاء فی میقات الاحرام

احرام کے لئے پانچ میقات ہیں۔ (۱) ذو الحلیفہ اہل مدینہ وغیرہ کے لئے۔ (۲) جحفہ اہل شام وغیرہ کے لئے۔ (۳) قرن اہل نجد وغیرہ کے لئے۔ (۴) یلملم اہل یمن وغیرہ کے لئے۔ (۵) ذات عرق اہل عراق وغیرہ کے لئے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ پہلے چار میقات آپ ﷺ نے مقرر فرمائے ہیں پانچویں میں اختلاف ہے۔ حنفیہ، حنبلیہ، جمہور شافعیہ کے ہاں اس کی تعیین بھی آپ ﷺ نے فرمائی ہے۔ مگر امام شافعیؒ اور بعض علماء کے ہاں اس کی تعیین حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمائی ہے۔

جمہور کی دلیل (۱): حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں ہے **و مهل اهل العراق من ذات عرق** (مسلم) گو اس حدیث کی رفع اس سند سے مشکوک ہے لیکن یہی حدیث ابن ماجہ، مسند احمد، مصنف ابن ابی شیبہ، دارقطنی میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے متعدد ضعیف سندوں سے بلا شک مرفوع ہے۔ تعدد طرق کی وجہ سے حجت ہے۔ نیز ذات عرق کی تنصیص کی مرفوع حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ابوداؤد، نسائی، طحاوی میں۔ حضرت حارث بن عمرو رضی اللہ عنہ سے ابوداؤد، نسائی میں۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے طحاوی، طبرانی میں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مسند بزار میں۔ حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے دارقطنی میں۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مسند اسحاق بن راہویہ میں مروی ہے۔ یہ روایات دال ہیں کہ ذات عرق کی تعیین آپ ﷺ نے خود فرمائی تھی۔ گو یہ روایات ضعیف ہیں مگر تعدد کی وجہ سے حجت ہیں۔

فریق ثانی کی دلیل: **عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال لما فتح هذان المصران** (الكوفة و البصرة) **اتوا عمر رضی اللہ عنہ فقالوا یا امیر المؤمنین ان رسول الله ﷺ حد لأهل نجد قرنا و هو جور عن طریقتنا و ان اردنا قرنا شق علینا فقال انظروا حذوها من طریقکم فحد لهم ذات عرق** (بخاری ص ۲۰۷ ج ۱)

جواب (۱): ابن قدامہؒ فرماتے ہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور سائلین کو ذات عرق کی تحدید معلوم نہیں ہوگی اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اجتہاد فرمایا جو حدیث کے موافق تھا۔ (۲) محدث بنوریؒ فرماتے ہیں یہ

سائل حضرات اہل عراق نہیں تھے بلکہ نجد و عراق کے درمیان رہائش پذیر تھے۔ قرن المنازل ان سے دور اور ذات عرق قریب تھا۔ مرفوع حدیث میں ذات عرق کی تعیین اہل عراق کے لئے تھی اس لئے سوال کی ضرورت ہوئی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے محاذات کی وجہ سے اس کی تعیین فرمائی۔ حاصل یہ ہے کہ اہل عراق کے لئے ذات عرق کی تعیین حدیث مرفوع سے ہوئی۔ نجد و عراق کے مابین رہنے والوں کے لئے اس کی تعیین حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمائی۔ (معارف ص ۹۰ ج ۶، اوجز ص ۳۳۲ ج ۳، فتح الملهم ص ۲۱۴ ج ۳)

باب ما لا يجوز لبسه للمحرم

مسئله: ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں جب جوتا نہ ہو تو محرم کعبین سے موزے کاٹ کر استعمال کرے۔ بلا قطع درست نہیں۔ امام احمدؒ کے ہاں قطع مستحب ہے۔ بلا قطع بھی جائز ہے۔

ائمه ثلاثهؒ کی دلیل: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث باب ہے۔ فليلبس الخفين ما اسفل من الكعبين. یہ حدیث صحاح ستہ میں ہے۔

امام احمد کی دلیل: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مطلق مرفوع حدیث ہے و اذا لم يجد النعلين فليلبس الخفين (ترمذی) حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت بھی مطلق ہے (مسلم)

جواب (۱): قاعدہ کے مطابق مطلق روایات مقید پر محمول ہیں۔ (۲) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت کے بعض طرق میں مقید ہے۔ (نسائی) حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت کے بعض طرق میں بھی قطع کا ذکر ہے۔ (طبرانی اوسط) لہذا سب روایات قطع پر متفق ہیں۔ (فتح الملهم ص ۲۰۵ ج ۳، اوجز المسالک ص ۳۱۰ ج ۳)

اذا لم يجد الازار فليلبس السراويل

مسئله: امام ابو حنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں اگر ازار نہ ہو تو شلوار ادھیڑ کر چادر کی طرح استعمال کرے بدوں ادھیڑے پہنی جائے تو فدیہ لازم ہو گا۔ امام شافعیؒ امام احمدؒ کے ہاں بدوں ادھیڑے استعمال کرنے میں فدیہ لازم نہیں۔ حنفیہ و مالکیہ شلوار کو موزے پر قیاس کرتے ہیں۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث میں دونوں سے ممانعت وارد ہے تو دونوں کا حکم یکساں ہو گا۔ موزہ میں قطع ضروری ہے تو شلوار میں بھی فتق ضروری ہونا چاہئے۔

فائده: پہلے عرب میں شلوار کا لباس نہیں تھا۔ ایران سے یہ لباس عرب پہنچا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اکثر

چادر باندھتے تھے۔ ایک روایت میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے سوید بن غفلہ سے شلوار خرید فرمائی تھی (سنن اربعة، مسند احمد، و صححه ابن حبان) حضرت مالک بن عمیرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے قدمت قبل مهاجرة رسول الله ﷺ فاشترى منى سراويل (مسند احمد) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے قلت یا رسول الله و انك لتلبس السراويل قال اجل فى السفر و الحضر و الليل و النهار فانى امرت بالتستر (مسند ابو يعلى. طبرانى) اس کی سند میں یونس بن زیاد ضعیف ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ان اول من لبس السراويل ابراهيم عليه السلام (ابو نعيم) حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے لبسها موسى عليه السلام (مستدرك حاكم) حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں آپ ﷺ کا شلوار خریدنا پہننے کے لئے ہوگا۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم آپ ﷺ کی اجازت سے شلوار پہنتے تھے۔ (معارف السنن ص۹۶ ج۶ ملخصًا)

باب ما جاء فى كراهية تزويج المحرم
باب ما جاء فى الرخصة فى ذلك

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحابؒ کے ہاں حالت احرام میں نکاح کرنا جائز ہے۔ امام بخاریؒ کا میلان بھی جواز کی طرف ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں ناجائز اور باطل ہے۔

جواز کی دلیل(۱): عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان النبى ﷺ تزوج ميمونة رضى الله تعالى عنها و هو محرم (صحاح ستة) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے پندرہ ائمہ فقہاء یہ روایت بیان کرتے ہیں۔ امام بخاریؒ نے کتاب المناسک باب تزویج المحرم میں اور کتاب النکاح باب نکاح المحرم میں یہی حدیث ذکر کی ہے اور منع کی کوئی حدیث ذکر نہیں کی۔ اس پر حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں۔ ظاهر صنيعه انه لم يثبت عنده النهى عن ذلك و لا ان ذلك من الخصائص. دوسرے مقام پر لکھتے ہیں كانه يحتج الى الجواز لانه لم يذكر فى الباب شيأ غير حديث ابن عباس رضی اللہ عنہ و لم يخرج حديث المنع كانه لم يصح عنده على شرطه. (۲) عن عائشة رضى الله تعالىٰ عنها قالت تزوج رسول الله ﷺ بعض نسائه و هو محرم (نسائى، طحاوى، ابن حبان، مسند بزار) امام طحاویؒ فرماتے ہیں نقلة هذا الحديث كلهم ثقات. ابن حجرؒ فرماتے ہیں و هو شاهد قوى. بعض نسائه سے مراد حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہیں (طبرانی) (۳) عن ابى هريرة رضی اللہ عنہ قال تزوج رسول الله

ﷺ میمونة رضی الله عالی عنها و هو محرم (مشکل الآثار للطحاوی، دارقطنی) (۴) عطاءؒ کی مرسل صحیح روایت ہے تزوج رسول الله ﷺ میمونة رضی الله تعالی عنها و هو محرم (طبقات ابن سعد) اس مضمون کی مرسل روایات عطاءؒ، شعبیؒ، مجاہدؒ سے بھی مروی ہیں۔ (ابن ابی شیبہ) (۵) سئل انس رضی اللہ عنہ عن نکاح المحرم فقال لا باس و هل هو کالبیع (طحاوی، سند قوی) (٦) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے آثار بھی مؤید ہیں۔ (طحاوی) (۷) حضرت انس، حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے بھی جواز مروی ہے۔ (معارف)

منع کی دلیل (۱): عن عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ ان رسول الله ﷺ قال لا ینکح المحرم و لا ینکح و لا یخطب (مسلم، ابوداؤد) یہ قولی حدیث ہے مذکورہ بالا ابن عباس رضی اللہ عنہ کی فعلی حدیث سے راجح ہے۔

جواب: یہ نہی کراہت تنزیہی پر محمول ہے اس پر قرینہ و لا یخطب کا جملہ ہے خِطبہ بالاتفاق حالت احرام میں حرام نہیں بلکہ مکروہ ہے تو اس کا قرین لا ینکح بھی مکروہ ہوگا۔ باقی قولی حدیث تب راجح ہوتی ہے جب کہ وہ اپنے حکم میں قطعی الدلالت ہو یہاں قطعی الدلالت نہیں بلکہ لا یخطب کے قرینہ سے کراہت کا احتمال رکھتی ہے۔

دلیل (۲): عن ابی رافع رضی اللہ عنہ قال تزوج رسول الله ﷺ میمونة و هو حلال و بنی بها و هو حلال و کنت انا الرسول بینهما (ترمذی، مسند احمد)

جواب (۱): تزوج سے خطبہ مراد ہے۔ اس پر قرینہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے لما خطبها النبی ﷺ جعلت امرها الی العباس رضی اللہ عنہ فانکحها النبی ﷺ (نسائی، مسند احمد) اس کا متبادر مفہوم یہ ہے کہ آپ ﷺ نے خود نکاح قبول فرمایا تھا، اس سلسلہ میں کوئی دوسرا شخص آپ کا وکیل نہیں تھا۔ (۲) راجح یہ ہے کہ یہ روایت مرسل ہے جیسا کہ امام ترمذیؒ نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ مرسل موصول کے مقابلہ میں مرجوح ہے۔

دلیل (۳): عن یزید بن الاصم رضی اللہ عنہ عن میمونة رضی الله تعالی عنها قالت تزوجنی رسول الله ﷺ و هو حلال (ترمذی، مسلم، ابوداؤد) حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا خود صاحب واقعہ ہیں حقیقت حال کا علم آپ کو سب سے زیادہ ہونا چاہئے۔

جواب (۱): حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا خود عقد نکاح میں موجود نہیں تھیں۔ آپ کے وکیلِ نکاح

حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نکاح کیا تھا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اپنے والد صاحب کی کارگذاری سے زیادہ واقف تھے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا درجہ علم و فقہ میں حضرت یزید بن اصم رضی اللہ عنہ سے کئی گنا زیادہ ہے، لہذا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت راجح ہے۔ (۲) ''تزوّج و هو حلال'' والی روایات واجب التاویل ہیں کیونکہ بالاتفاق یہ نکاح مکہ مکرمہ جاتے وقت مقام سرف میں ہوا جو مکہ مکرمہ سے چند میل دور ہے اور میقات کے اندر ہے۔ اور رخصتی واپس مدینہ منورہ جاتے وقت اسی مقام سرف میں ہوئی۔ اگر تزوج وهو حلال کو اپنے ظاہر پر رکھا جائے تو لازم آئے گا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم میقات سے بدوں احرام گذر گئے۔ جو بالاتفاق درست نہیں۔ لہذا تاویل یہ ہے تزوج و هو حلال ای ظهر امر تزوجه و هو حلال یا تزوج و هو حلال کے معنی ہیں تزوج و هو داخل فی الحل.

دلیل (٤): حضرت عمر رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حالت احرام میں نکاح کو رد کیا ہے۔

جواب: ان کا رد کرنا سد باب اور احتیاط کے لئے ہوگا۔

مانعین: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث تزوج وهومحرم کی مختلف توجیہات کرتے ہیں۔ (۱) اس کا معنی ہے ظهر امر تزوجه و هو محرم.

جواب: لازم آئے گا کہ میقات سے بدوں احرام گذر گئے جو بالاتفاق درست نہیں۔ (۲) اس کا معنی ہے تزوج و هو داخل فی الحرم.

جواب: اس پر بھی میقات سے بدوں احرام تجاوز لازم آئے گا۔ نیز بخاری کی ایک روایت بھی اس توجیہ سے اِبا کرتی ہے۔ وہ یہ ہے انه صلی اللہ علیہ وسلم تزوجها و هو محرم و بنى بها و هو حلال. حلال کے مقابلہ میں محرم اپنے معروف معنی میں ہے۔

واقعه کی ترتیب: ابن عبد البرؒ کی التمهيد و الاستذکار و الاستیعاب سے اور ابن القیمؒ کی الهدیٰ سے واقعہ کی ترتیب یوں معلوم ہوتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ سے عمرۃ القضا کا سفر شروع کرنے سے پہلے ابو رافع رضی اللہ عنہ، اور اوس بن خولی رضی اللہ عنہ کو خِطبہ کے لئے بھیجا۔ اس وقت حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا کوئی ولی موجود نہیں تھا۔ پھر حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضرت عباس رضی اللہ عنہ کو اپنا وکیل مقرر کیا۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم مقام سرف میں پہنچے تو حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے حالت احرام میں آپ سے نکاح کر دیا۔ مکہ مکرمہ میں عمرہ کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ولیمہ کرنا چاہا لیکن کفار مکہ نے روک دیا۔ مدینہ منورہ کی طرف واپسی پر مقام سرف میں رخصتی ہوئی اور ولیمہ کیا۔ اس وقت نکاح کا

معاملہ سب پر واضح ہوا۔ بہرحال روایت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کئی وجہ سے راجح ہے (۱) یہ روایت یزید بن اصم رضی اللہ عنہ کی روایت سے سند کے لحاظ سے راجح ہے۔ اسی لئے امام بخاریؒ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت لی ہے۔ اور حضرت یزید رضی اللہ عنہ کی نہیں لی۔ **کما مر آنفا**. (۲) خود حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ علم و فقہ میں حضرت یزید رضی اللہ عنہ سے فائق ہیں۔ (۳) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ۱۵ فقہاء تابعین روایت کرتے ہیں۔ جمہور تابعین نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ (۴) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت اپنے معنی میں محکم ہے۔ تاویل کا احتمال نہیں رکھتی ورنہ میقات سے بدوں احرام تجاوز لازم آئے گا۔ (۵) قیاس بھی اس کا مؤید ہے کہ بالاتفاق وطی کے لئے جاریہ کی خریداری حالت احرام میں جائز ہے، نکاح بھی بیع کی مانند ایک عقد ہے، حضرت انس رضی اللہ عنہ کا ارشاد گذر چکا ہے **هل هو الا کالبیع** تو یہ عقد بھی جائز ہونا چاہئے۔ (۶) حضرت عباس رضی اللہ عنہ خود نکاح کے وکیل اور منتظم تھے تو ان کے صاحبزادے ابن عباس رضی اللہ عنہ **صاحب البیت ادری بما فیه** کا مصداق ہوئے۔ (۷) ابن اسحاقؒ۔ موسیٰ بن عقبہؒ و دیگر مؤرخین کا تاریخی سرمایہ بھی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت کا مؤید ہے۔ (فتح الملهم ص۴۵۵ ج۳، اوجز ص۳۹۹ ج۳، معارف السنن ص۱۱۱ ج۶ طبع جدید)

باب ما جاء فی اکل الصید للمحرم

قوله تعالیٰ. یا ایها الذین آمنوا لا تقتلوا الصید و انتم حرم

مسئله: اگر محرم جنگل کا شکار کرے یا ذبح کرے یا محرم کے حکم یا اس کی اعانت یا دلالت یا اشارہ سے غیر محرم شکار کرے تو باتفاق ائمہ اربعہؒ وہ شکار سب کے لئے حرام ہے۔ اور اگر غیر محرم از خود شکار کرے۔ محرم کو دینے کی نیت بھی نہ ہو نہ اس کی اعانت وغیرہ ہو تو باتفاق ائمہ اربعہؒ وہ شکار سب کے لئے حلال ہے۔

اگر غیر محرم محرم کو دینے کی نیت سے از خود شکار کرے محرم کی اعانت وغیرہ نہ ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں سب کے لئے حلال ہے۔ ائمہ ثلثہؒ کے ہاں حرام ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے جو صحاح ستہ کی سب کتابوں میں ہے **فشد علی الحمار فقتله فاکل منه بعض اصحاب النبی ﷺ و ابی بعضهم فادرکوا النبی ﷺ فسئلوه عن ذلك فقال انما هی طعمة اطعمکموها الله.** ظاہر ہے کہ

حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ نے صرف اپنی ذات کے لئے تو شکار نہیں کیا ہوگا بلکہ رفقاء کی شرکت بھی مدنظر ہوگی۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا ایثار، سخاوت اور خدمت مسلم ہے۔ خصوصاً سفر میں اور واقعۃً انہوں نے سب کی خدمت میں اس کا گوشت پیش کیا بعض نے کھایا اور بعض نے انکار کر دیا۔ آپ ﷺ نے تحقیق فرمائی هل منكم احد امره او اشار اليه صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا لا تو ارشاد فرمایا فكلوه (صحیحین) اگر محرم کو دینے کی نیت مانع ہوتی تو اس کے متعلق بھی استفسار فرماتے مثلاً هل صدته لهم او لنفسک۔ مگر اس کے بارے میں کوئی سوال نہیں فرمایا۔ لہذا نیت محرم نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل (۱): حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے ان النبی ﷺ **قال صيد البر لكم حلال و انتم حرم ما لم تصيدوه او يصدلكم** (ترمذی، ابوداؤد)

جواب (۱): یہ روایت منقطع ہے ترمذیؒ فرماتے ہیں **و المطلب لا نعرف له سماعا عن جابر** رضی اللہ عنہ. لہذا مذکورہ بالا ابوقتادہ کی موصول صحیح روایت کے مقابلہ میں مرجوح ہے۔ (۲) تطبیق یہ ہے کہ **لكم بمعنى لامركم** ہے۔ یہ لام توکیل ہے۔ جیسے **بعت له ثوبا اشتريت له لحما** میں ہے۔ (۳) حضرت محمد انور شاہ صاحب کشمیریؒ فرماتے ہیں یہ ممانعت سد ذرائع پر محمول ہے۔ بعض اوقات احتیاطاً مباح سے روک دیا جاتا ہے تاکہ وہ ناجائز کا ذریعہ نہ بنے جیسے حضرت عمر، حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما تیمّم للجنابۃ سے منع کرتے تھے تاکہ لوگ معمولی سردی کے بہانے تیمّم کرنا شروع نہ کر دیں۔

دلیل (۲): **روى ان ابا قتادة** رضی اللہ عنہ **قال للنبی** ﷺ **انما صدته لک فامر اصحابه فاكلوه و لم ياكل من حين اخبرته انی اصطته لک** (دارقطنی، بیهقی، ابن خزیمة)

جواب: خود دارقطنی و دیگر محدثین نے لکھا ہے معمر اس زیادت میں متفرد ہے۔ صاحب التنقیح لکھتے ہیں **ان هذا اللفظ الذی تفرد به معمر غلط فان فی الصحيحين ان النبی** ﷺ **اكل منه.** خود ترمذی کی حدیث باب میں ہے **ان رسول الله** ﷺ **قال هل معكم من لحمه شئ و قال الترمذی هذا حديث حسن صحيح** (معارف ص ۱۲۶ ج ۶، اوجز ص ۴۰۵ ج ۳، فتح الملهم ص ۲۲۳ ج ۳)

باب ما جاء فی كراهية لحم الصيد للمحرم

بعض سلف کے ہاں محرم کے لئے شکار مطلقاً منع ہے اگرچہ اس کی اعانت وغیرہ نہ ہو اور اس کو دینے کی نیت بھی نہ کی گئی ہو۔ بعض سلف کی دلیل حضرت صعب بن جثامہ رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے

کہ آپ ﷺ نے صعب رضی اللہ عنہ کا ہدیہ حمار وحشی رد کرتے ہوئے ارشاد فرمایا **انه لیس بنا رد علیک و لکنا حرم** (ترمذی، صحیحین)

ائمہ اربعۃ کا جواب: یہ زندہ حمار وحشی کا ہدیہ تھا۔ زہری کے دس شاگرد امام مالک و دیگر حفاظ حمار وحشی کا لفظ روایت کرتے ہیں جس کا متبادر مفہوم زندہ جانور ہے۔ امام بخاریؒ نے صحیح بخاری ص۲۴۶ ج۱ میں ''**باب اذا اهدی للمحرم حمارا وحشیا حیا**'' قائم کر کے یہی حدیث صعب بن جثامہ نقل کی ہے۔ ابن العربی مالکی نے بھی عارضۃ الاحوذی میں اس حدیث کو زندہ جانور پر محمول کیا ہے۔ بعض طرق میں لحم حمار وغیرہ الفاظ بھی آئے ہیں مگر جمہور کے ہاں وہ غیر محفوظ ہیں۔ امام شافعیؒ کتاب الام میں فرماتے ہیں **حدیث مالک ان الصعب** رضی اللہ عنہ **اهدی حمارا اثبت من حدیث من روی انه لحم حمار.** ترمذی فرماتے ہیں **و روی بعض اصحاب الزهری عن الزهری هذا الحدیث و قال اهدی له لحم حمار و حش و هو غیر محفوظ.**

جواب (۲): یہ روایت مضطرب ہے۔ کسی روایت میں رجل حمار، کسی میں عجز حمار، کسی میں شق حمار، کسی میں عضو من لحم صید ہے (مسلم) تو ائمہ اربعہ کی دلیل روایت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ کے مقابلہ میں مرجوح ہے۔ ابوقتادہ رضی اللہ عنہ کی روایت قریب گذر چکی ہے۔ (۳) ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا یہ جواب نقل کیا ہے کہ مظنون یہ ہے کہ آپ ﷺ کو دینے کی نیت تھی اس لئے رد کر دیا گیا۔ اس پر حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں اس ظن کی ضرورت نہیں ہے حدیث باب تقریباً صراحت سے دلالت کر رہی ہے کہ یہ زندہ جانور کا ہدیہ تھا (الکوکب الدری ص ۲۸۰ ج ۱، اوجز ص ۱۷۴ ج ۳)

باب ما جاء فی صید البحر للمحرم

قوله تعالیٰ. احل لکم صید البحر

محرم کے لئے صید البحر جائز ہے۔ ارشاد ربانی ہے **احل لکم صید البحر و طعامه** (مائدۃ) امام ترمذیؒ کا اس باب سے مقصد غالباً یہ بتانا ہے کہ جراد صید البحر میں شامل ہے اور اس کے مارنے پر جزا واجب نہیں ہے۔

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ و امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے ہاں جراد صید البر ہے۔ جیسا کہ مشاہدہ ہے یہ فضا میں اڑتی ہے اور پانی میں مر جاتی ہے، لہذا اس کے مارنے میں جزا واجب ہے۔ امام احمدؒ کی ایک

روایت بھی یہی ہے۔ حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم، سے بھی وجوب جزا کا قول منقول ہے بعض سلف عدم جزا کے قائل تھے۔

جمھور کی دلیل (۱): عن زید بن اسلمؒ ان رجلا جاء الی عمر رضی اللہ عنہ فقال یا امیر المؤمنین انی اصبت جرادات بسوطی و انا محرم فقال له عمر رضی اللہ عنہ اطعم قبضة من طعام (مؤطا مالك) (۲) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت میں ہے لتمرة خیر من جرادة (مؤطا مالك) نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اس مضمون کی روایات مسند شافعی، مصنف عبد الرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی مروی ہے۔

عدم جزا کی دلیل (۱): حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث باب ہے کلوہ فانه من صید البحر (ترمذی)

جواب: یہ ضعیف ہے اس کی سند میں ابو المہزم راوی ہے۔ ترمذی فرماتے ہیں و قد تکلم فیه شعبة. ابوداؤد فرماتے ہیں ضعیف۔ اس کی دوسری سند میں میمون ہے۔ بیہقی فرماتے ہیں غیر معروف ہے۔

دلیل (۲): حضرت جابر رضی اللہ عنہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں ہے ان الجراد نثرة الحوت فی البحر (ابن ماجة)

جواب: اس کی سند میں موسیٰ بن محمد راوی ہے۔ جو منکر الحدیث اور متروک ہے۔ الغرض عدم جزا کی تمام روایات ضعیف ہیں۔ فانه من صید البحر بطور مجاز وتشبیہ ہے کہ جراد صید البحر کی طرح بدوں ذبح حلال ہے۔ حدیث میں ہے احلت لنا المیتتان السمك و الجراد الحدیث.

فائدہ: علامہ دمیریؒ حیات الحیوان ص ۲۶۷ ج ۱ میں لکھتے ہیں و هو نوعان بری و بحری. علامہ انور شاہؒ فرماتے ہیں شاید مچھلی کا انڈہ پانی میں ہو تو اس سے مچھلی پیدا ہوتی ہے اور اگر پانی سے خارج ہو تو اس سے جراد پیدا ہوتی ہے۔ ان الله علی کل شیٔ قدیر و له العجائب و الغرائب. (معارف ص ۱۳۳ ج ۲، اوجز ص ۴۱۴ ج ۳)

باب ما جاء فی الضبع یصیبها المحرم

ضبع ایک درندہ ہے فارسی میں اسے کفتار اور اردو میں ہنڈار کہتے ہیں۔

مسئلہ: ائمہ اربعہؒ کے ہاں یہ صید ہے اگر محرم اس کو مارے تو جزا واجب ہے۔

مسئله: امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں ضبع حرام ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں حلال ہے۔

حرمت کی دلیل (۱): عن ابی ثعلبة الخشنی رضی اللہ عنہ قال نھی رسول اللہ ﷺ عن کل ذی ناب من السباع (صحاح ستة) اس مضمون کی مرفوع حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مسلم و ترمذی میں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مسلم میں۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے ترمذی میں۔ حضرت خالد رضی اللہ عنہ سے ابوداؤد میں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مسند احمد میں مروی ہے۔ یہ سب حدیثیں صحیح ہیں۔ ذو ناب کی حرمت پر دال ہیں۔ ضبع بھی ذو ناب ہے۔

دلیل (۲): عن خزیمة بن جزء رضی اللہ عنہ قال سألت رسول اللہ ﷺ عن اکل الضبع قال اَوَ یاکل الضبع احد؟ (ترمذی، ابن ماجة) ابن ماجہ کی روایت میں ہے من یاکل الضبع؟ گو یہ روایت متکلم فیہ ہے مگر درجہ تائید میں پیش کی جا سکتی ہے۔ مسئلہ کی بنیاد تحریم اکل ذی ناب پر ہے۔

حلت کی دلیل: حدیث باب ہے عن ابن ابی عمار قال قلت لجابر رضی اللہ عنہ الضبع اصید ھی قال نعم قال قلت اکلھا قال نعم قلت اقاله رسول اللہ ﷺ قال نعم (ترمذی، ابوداؤد)

جواب (۱): مرفوع حدیث میں صرف صید ہونے کا ذکر ہے جس سے حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے جواز اکل استنباط فرمایا ہے۔ جو مرفوع صحیح احادیث (نہی ذو ناب) کے مقابلہ میں حجت نہیں ہے۔ ابوداؤد میں اس روایت کے الفاظ یوں ہیں عن جابر رضی اللہ عنہ قال سألت رسول اللہ ﷺ عن الضبع قال ھو صید و یجعل فیه کبشا اذا اصابه المحرم. نیز اس کے رفع و وقف میں اختلاف ہے بعض نے اس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا موقوف اثر قرار دیا ہے۔ (۲) محرم راجح ہے (معارف ص۱۳۵ ج۶ وغیرہ)

باب ما جاء فی کراھیة رفع الید عند رؤیة البیت

اس مسئلہ میں روایات و اقوال ائمہ اربعہ مختلف ہیں۔ علامہ قاریؒ کے بیان کا حاصل یہ ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں جب پہلی دفعہ مکہ مکرمہ میں داخل ہو اور بیت اللہ پر نگاہ پڑے یا ایسے مقام پر پہنچے کہ نگاہ پڑ سکتی ہو گو تاریکی یا نابینا ہونے کی وجہ سے دیکھ نہ سکے تو اس وقت ہاتھ اٹھا کر دعا کرنا مستحب ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں بدوں رفع یدین دعا کرنا مستحب ہے۔

رفع یدین کی دلیل (۱): عن ابن جریجؒ ان النبی ﷺ کان اذا رای البیت رفع یدیه و

قال اللهم زد هذا البيت تشريفا و تعظيما و تكريما الحديث (بیهقی) (۲) عن عطاء انه ﷺ كان يقول اذا لقى البيت اعوذ برب البيت .... و يرفع يديه (فتح القدیر مرسلا) (۳) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ و حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے متعدد سندوں سے مروی ہے لا ترفع الايدى الا فى سبع مواطن .... فى افتتاح الصلوٰة و فى استقبال القبلة اس کی تفصیل رفع یدین کے مسئلہ میں بھی نصب الرایہ ص ۳۹۰ ج ۱ کے حوالہ سے گذر چکی ہے۔

عدم رفع کی دلیل: حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے۔ سئل جابر رضی اللہ عنہ يرفع الرجل يديه اذا رأى البيت فقال حججنا مع رسول الله ﷺ اكنا نفعله (ترمذی) استفہام انکاری ہے۔ نسائی میں ہے فلم نكن نفعله. ابوداؤد میں ہے فلم يكن يفعله.

جواب (۱): بیہقیؒ فرماتے ہیں مثبت، راجح ہے۔ (۲) قاریؒ فرماتے ہیں تطبیق یہ ہے اثبات والی روایات ابتداء رؤیت پر محمول ہیں۔ اور نفی کی روایات تکرار رؤیت پر محمول ہیں (معارف ص ۱۴۱ ج ۶، مرقات ص ۳۱۸ ج ۵)

باب ما جاء فى الرمل من الحجر الى الحجر

قوله تعالىٰ. و ليطوفوا بالبيت العتيق

مسئلہ: ائمہ اربعہؒ و جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعینؒ کے ہاں طواف میں رمل سنت ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور بعض تابعینؒ کے ہاں سنت نہیں جی چاہے کرے جی چاہے نہ کرے۔

جمہور کی دلیل: حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے ان النبى ﷺ رمل من الحجر الى الحجر ثلاثا و مشى اربعا (ترمذی، مسلم) یہ حجۃ الوداع کا واقعہ ہے۔

فریق ثانی کی دلیل: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث ہے جس کا حاصل ہے کہ ۷ھ عمرۃ القضاء میں کفار مکہ کو مرعوب کرنے کے لئے رمل کیا گیا تھا۔ (بخاری، مسلم) رمل کا سبب ختم ہوا تو مسبب بھی ختم ہوا۔

جواب: حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث حجۃ الوداع سے متعلق ہے لہذا یہ ناسخ ہے۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ منسوخ ہے۔ (۲) مذکورہ سبب کے زوال کے باوجود رمل کی مشروعیت کو باقی رکھا گیا تاکہ مسلمان اللہ تعالیٰ کے احسان عظیم، غلبہ اسلام کا شکر ادا کرتے رہیں۔ (معارف)

باب ما جاء فی استلام الحجر و الرکن الیمانی

قوله تعالیٰ. فیه آیات بینات مقام ابراهیم

مسئله: ائمہ اربعہؒ اور جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعینؒ کے ہاں صرف دو یمانی ارکان کا استلام سنت ہے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ و دیگر بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کے ہاں تمام ارکان کعبہ کا استلام کرنا چاہئے۔

جمہور کی دلیل (۱): حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے ان النبی ﷺ لم یکن یستلم الا الحجر الاسود و الرکن الیمانی (ترمذی، مسلم، مسند احمد) اس مضمون کی حدیث حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے۔ (مصنف ابن ابی شیبہ) (۲) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے قال لم ار النبی ﷺ یستلم من البیت الا الرکنین الیمانیین (بخاری، مسلم)

حضرت معاویه رضی اللہ عنہ کی دلیل: محض قیاس ہے کہ بیت اللہ شریف کا کوئی رکن مہجور نہ رہے۔

جواب: حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں ترک استلام کا سبب ہجران نہیں بلکہ اتباع سنت ہے۔ جیسے ما بین الارکان کا ترکِ استلام ہجران نہیں بلکہ اتباع سنت ہے۔ (معارف)

باب ما جاء فی السعی بین الصفا و المروة

قوله تعالیٰ. ان الصفا و المروة من شعائر الله

مسئله: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں صفا مروہ کی سعی واجب ہے۔ اس کے ترک پر دم واجب ہوگا۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں فرض اور حج کا رکن ہے۔ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعینؒ کے ہاں مستحب ہے۔ امام احمدؒ کی ایک روایت بھی استحباب کی ہے۔

فرضیت کی دلیل (۱): عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها طاف رسول الله ﷺ و طاف المسلمون .... ما اتم الله حج من لم یطف بین الصفا و المروة (مسلم)

جواب: واجب کے ترک سے بھی تمامیت ختم ہو جاتی ہے۔ (۲) عن ام حبیبة رضی الله تعالی عنها (فی حدیث طویل) و ننظر الی رسول الله ﷺ و هو یسعی بین الصفا و المروة .... و سمعته یقول اسعوا فان الله کتب علیکم السعی (ابن ماجة) اس مضمون کی صحیح حدیث مسند شافعی۔ ابن ابی شیبہ، دارقطنی، بیہقی میں مروی ہے۔

جواب: یہ خبر واحد ہے جس سے زیادہ زیادہ واجب ثابت ہوسکتا ہے۔ جس کے ہم قائل ہیں۔

وجوب کی دلیل: مذکورہ فرضیت کی دلیل ہے۔
استحباب کی دلیل: قوله تعالیٰ فلا جناح علیه ان یطوف بهما (بقرة) لا جناح سے اباحت اور من شعائر الله سے استحباب ثابت ہوتا ہے۔
جواب: زمانہ جاہلیت میں صفا مروہ پر رکھے ہوئے بتوں کی وجہ سے سعی اور طواف کیا جاتا تھا تو اب بعض صحابہ رضی اللہ عنہ نے حرج محسوس کیا اس پر لا جناح فرمایا گیا۔ یہ کلمہ اباحت سے وجوب۔ فرضیت تک بولا جاتا ہے (اوجز ص ۵۱۶ ج ۳)

باب ما جاء فی الصلوٰة بعد العصر و بعد الصبح فی الطواف

مسئله: امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں نماز صبح و نماز عصر کے بعد دوگانہ طواف پڑھنا ممنوع ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں جائز ہے۔ البتہ طواف کرنا بالاتفاق درست ہے۔
منع کی دلیل (۱): ان اوقات مکروہہ میں ممانعتِ نماز کی احادیث متواتر ہیں جن کی تفصیل باب ما جاء فی کراهیة الصلوة بعد العصر و بعد الفجر (ترمذی ص ۲۵ ج ۱) میں گذر چکی ہے۔
(۲) عن عمر رضی اللہ عنہ انه طاف بعد صلوة الصبح فرکب حتی صلی الرکعتین بذی طوی (طحاوی، موطا مالک موصولا و البخاری تعلیقا) امالی ابن مندہ کی روایت میں ہے فلما کان بذی طوی و طلعت الشمس صلی رکعتین. حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ راشد ہیں صحابہ کے روبرو نماز مؤخر فرماتے ہیں۔ حرم کی نماز کی فضیلت نظر انداز فرماتے ہیں کسی صحابی کا اعتراض منقول نہیں تو معلوم ہوا کہ یہ وقت نماز کا وقت نہیں۔

اس مضمون کے آثار حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مسند احمد میں، حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مصنف ابن ابی شیبہ و سنن سعید بن منصور میں، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ابن ابی شیبہ میں مذکور ہیں۔
جواز کی دلیل (۱): جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یا بنی عبد مناف لا تمنعوا احدا طاف بهذا البیت و صلی ایة ساعة شاء من لیل او نهار (ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجة)

جواب: متواتر احادیثِ نہی کی وجہ سے اوقات منہیہ مستثنیٰ ہیں۔ (۲) یہ منتظمین کو ہدایت ہے کہ وہ عوام کو تنگ نہ کریں۔ باقی نماز کے بارے میں منع کی احادیث واضح ہیں جن کا رخ نمازیوں کی طرف ہے۔

دلیل (۲): عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ ﷺ قال یا بنی عبد مناف اذا ولیتم هذا الامر فلا تمنعوا احدا طاف هذا البیت و صلی ایة ساعة شاء من لیل او نهار (طحاوی)

جواب: مذکورہ بالا ہے۔

دلیل (۳): عن ابی ذر رضی اللہ عنہ قال سمعت رسول اللہ ﷺ یقول لا صلوة بعد الصبح حتی تطلع الشمس و لا بعد العصر حتی تغرب الشمس الا بمکة الا بمکة (مسند احمد، دارقطنی، بیهقی)

جواب: بالاتفاق یہ روایت ضعیف اور منقطع ہے۔ (معارف)

باب ما جاء فی الصلوٰة فی الکعبة

قوله تعالیٰ. جعل الله الکعبة الآیة

اس میں روایات مختلف ہیں کہ آپ ﷺ نے کعبہ مکرمہ کے اندر نماز پڑھی ہے یا نہیں۔ آپ ﷺ کے ہمراہ خانہ کعبہ کے اندر حضرت اسامہ، حضرت بلال، حضرت عثمان بن طلحہ رضی اللہ عنہم داخل ہوئے تھے۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ، حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں ان النبی ﷺ صلی فی جوف الکعبة (بخاری، مسلم، ترمذی و دیگر) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ، حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں ان النبی ﷺ صلی فی الکعبة بین الساریتین (مسند احمد، ابن حبان سند صحیح) لیکن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ، حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں ان النبی ﷺ لما دخل البیت دعا فی نواحیه کلها و لم یصل فیه (مسلم) حضرت فضل بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ان النبی ﷺ لم یصل فی الکعبة (مسند احمد، طبرانی) تمام محدثین کرام اثبات نماز کے قائل ہیں اور نفی نماز کی روایات کا یہ جواب دیتے ہیں (۱) مثبت نافی سے راجح ہے۔ (۲) محبّ طبری فرماتے ہیں تطبیق یہ ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ کو پانی لانے کے لئے باہر بھیجا تھا ان کی غیوبت میں نماز پڑھی گئی۔ ایک حدیث میں ہے انه ﷺ لما دخل الکعبة و رأی صورا فدعا بدلو من ماء فاتی به اسامة بن زید رضی اللہ عنہ ثم امر بثوب فبل و محا به الصور الحدیث (مصنف ابن ابی

شیبة، ابوداؤد الطیالسی) (۳) علامہ زرقانیؒ فرماتے ہیں ممکن ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر آپ دو مرتبہ کعبہ شریف کے اندر تشریف لے گئے ہوں۔ ایک مرتبہ نماز پڑھی ہو اور ایک مرتبہ نہ پڑھی ہو۔

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ و جمہور کے ہاں کعبہ کے اندر فرض و نفل نماز جائز ہے۔ امام مالکؒ امام احمدؒ کے ہاں صرف نفل درست ہے۔

فریق اول کی دلیل: جب نفل درست ہے تو فرض بھی درست ہونے چاہئیں۔

فریق ثانی کی دلیل: کعبہ کے اندر نماز پڑھنے میں پورے کعبہ کا استقبال نہیں رہتا بلکہ ایک حصے کا استدبار لازم آتا ہے۔ حالانکہ حکم ہے **فولوا وجوهکم شطره** (بقرة) مسئلہ استقبال قبلہ میں نفل محل تسامح ہے جیسے حالت سفر میں۔ فرض میں تسامح نہیں۔

جواب: فرض و نفل کا فرق سفر میں حالت سیر میں ہے۔ حالت نزول میں دونوں کا حکم یکساں ہے۔ (معارف)

باب ما جاء فی تقصیر الصلوٰة بمنی

مسئلہ: ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں منیٰ میں قصر صلوٰۃ سفر شرعی کی بنا پر ہے۔ اہل مکہ قصر نہیں کریں گے کیونکہ وہ مسافر شرعی نہیں ہیں۔ امام مالکؒ کے ہاں یہ قصر حج کی وجہ سے ہے تو اہل مکہ حاجی بھی قصر کریں گے۔

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل: قرآن و حدیث سے واضح طور پر ثابت ہے کہ قصر نماز کا تعلق سفر شرعی سے ہے، کسی خاص مقام سے نہیں۔ **و اذا ضربتم فی الارض الآیة** (نساء). اہل مکہ منیٰ میں مسافر شرعی نہیں بنتے تو قصر بھی نہیں کرینگے۔ آپ ﷺ اور خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم سفر شرعی کی بنا پر منیٰ میں قصر فرمایا کرتے تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نماز کا سلام پھیر کر فرمایا کرتے تھے **اتموا یا اهل مکة فانا قوم سفر.** حضرت عثمان رضی اللہ عنہ جب مکہ مکرمہ میں متأہل ہو گئے۔ اقامت کا ارادہ کر لیا تو اتمام شروع فرما دیا تھا۔ اہل منیٰ بالاتفاق قصر نہیں کرتے۔

امام مالکؒ کی دلیل (۱): آپ ﷺ نے اہل مکہ کو اتمام کا حکم نہیں فرمایا تھا۔ حالانکہ اس وقت اس کے بیان کی ضرورت تھی۔

جواب: اہل مکہ پہلے سے یہ حکم جانتے تھے۔ اس پر اکتفا فرمایا گیا نیز اگر اتمام کا حکم نہیں فرمایا گیا تو ان کو قصر کا حکم بھی نہیں فرمایا گیا۔ (۲) **عن حارثة** رضی اللہ عنہ **قال صلیت مع رسول الله** ﷺ **بمنی و**

الناس اکثر ما کانوا فصلی بنا رکعتین فی حجة الوداع (ابوداؤد)

جواب (۱): حارثہ رضی اللہ عنہ کی مکہ میں اقامت ثابت نہیں۔ (۲) اگر اقامت ثابت ہو جائے تو آپ ﷺ کی رکعتین کا ذکر ہے حارثہؓ کی مزید دو رکعت کی نفی نہیں ہے۔ (معارف ص ۱۹۶ ج ۶، بذل المجھود ص ۱۷۸ ج ۳)

باب ما جاء ان عرفة كلها موقف

قوله تعالیٰ. ثم افيضوا من حيث افاض الناس

عرفہ کے دن عرفات میں ظہر وعصر کی نماز ظہر کے وقت پڑھنا جمع تقدیم ہے۔

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں جمع تقدیم میں جماعت شرط ہے۔ منفرد کے لئے جمع کرنا درست نہیں۔ ائمہ ثلاثہؒ و صاحبینؒ کے ہاں شرط نہیں بلکہ منفرد بھی جمع کر سکتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: اپنے وقت پر نماز پڑھنا قرآن ومتواتر احادیث کی رو سے ضروری ہے، یہ جمع معدول عن القیاس ہے لہذا وہ منصوص صورت میں منحصر رہے گی اور منصوص صورت میں جماعت بھی داخل ہے، غیر منصوص کو اس پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

جمہور کی دلیل: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے کان ابن عمر رضی اللہ عنہ اذا فاتته الصلوة مع الامام جمع بينهما (بخاری)

جواب: گذر چکا ہے کہ جمع تقدیم معدول عن القیاس ہے اپنے مورد میں منحصر رہے گی، اس اصولی امر کے مقابلہ میں موقوف حجت نہیں۔

مسئلہ: جمع تقدیم میں امام ابو حنیفہؒ امام شافعیؒ کے ہاں ایک اذان دو اقامتیں ہیں۔ امام مالکؒ و امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ اس کی دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی طویل مرفوع حدیث ہے۔ ثم اذن ثم اقام فصلی الظهر ثم اقام فصلی العصر (مسلم) امام مالکؒ کے ہاں دو اذانیں دو اقامتیں ہیں اس کی دلیل حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا موقوف اثر ہے۔ امام احمدؒ کے ہاں صرف دو اقامتیں ہیں۔ اذان نہیں ہے۔ اس کی دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا موقوف اثر ہے۔

جواب: مرفوع۔ موقوف سے راجح ہے (معارف ص ۲۰۴ ج ۶، الکوکب الدری ص ۲۸۶ ج ۱)

باب ما جاء فی الجمع بین المغرب و العشاء بالمزدلفة

مزدلفہ میں مغرب وعشاء کوعشاء کے وقت میں جمع کیا جاتا ہے۔ یہ جمع تاخیر ہے۔

مسئله: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں اس میں ایک اذان ایک اقامت ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں ایک اذان دو اقامتیں ہیں۔ امام مالکؒ کے ہاں دو اذانیں دو اقامتیں ہیں۔ امام احمدؒ کے ہاں صرف دو اقامتیں ہیں۔ اذان نہیں ہے۔

امام ابو حنیفهؒ کی دلیل (۱): عن ابی الشعثاءؒ قال اقبلت مع ابن عمر رضی اللہ عنہ من عرفات الی المزدلفة فاذن و اقام او امر انسانا فاذن و اذن فصلی بنا المغرب ...... فصلی بنا العشاء ...... فقال صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم هکذا (ابوداؤد) (۲) عن ابی ایوب رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین المغرب و العشاء بالمزدلفة باذان واحد و اقامة واحدة (طبرانی) (۳) عن سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ افضنا مع ابن عمر رضی اللہ عنہ فلما بلغنا جمعا صلی بنا المغرب ثلاثا و العشاء رکعتین باقامة واحدة فلما انصرف قال ابن عمر رضی اللہ عنہ هکذا صلی بنا رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فی هذا المکان (مسلم)

امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی طویل مرفوع حدیث میں ہے حتی اتی المزدلفة فصلی بها المغرب و العشاء باذان واحد و اقامتین (مسلم)

جواب: مغرب وعشا کے مابین کسی عارض کی وجہ سے فصل ہو جائے تو اقامت مکرر ہونی چاہئے تو تطبیق یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ایک اذان ایک اقامت سے جمع فرمایا جیسا کہ اوپر روایات میں گذرا۔ بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم مغرب کے بعد پالان وغیرہ کھولنے میں مصروف ہو گئے تھے انہوں نے اقامت مکرر کہی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو منع نہیں فرمایا تو مجازاً تکرار اقامت کو آپ کی طرف منسوب کر دیا گیا۔

امام مالکؒ کی دلیل: حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا عمل ہے (بخاری)

جواب (۱): مرفوع کے مقابلہ میں موقوف مرجوح ہے۔ (۲) فصل پر محمول ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن ابن عمر رضی اللہ عنہ ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم صلی المغرب و العشاء بجمع کل واحدة باقامة (بخاری) ابوداؤد کی روایت میں ہے و لم یناد فی واحدة منهما.

جواب: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایات میں شدید اضطراب ہے۔ ابن حزمؒ المحلی میں لکھتے ہیں و اشد الاضطراب فی ذلك عن ابن عمر رضی اللہ عنہ فانه روی عنه من عمله الجمع بینهما بلا اذان و لا اقامة و روی عنه ایضا باقامة واحدة و روی عنه موقوفا باذان واحد و اقامة واحدة و روی عنه مسندا الجمع بینهما باقامتین و روی عنه مسندا باذان و اقامة واحدة اھ. دراصل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ ان سب صورتوں کو درست سمجھتے تھے اور انسان کو ان میں مختار سمجھتے تھے۔ لہذا مضطرب مرجوح ہے۔

مشترکہ جواب: واقعہ ایک ہے روایات میں شدید اضطراب ہے تو قیاس کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ قیاس یہ ہے کہ اذان غائب لوگوں کی اطلاع کے لئے ہوتی ہے اور اقامت حاضرین کی آگاہی کے لئے ہوتی ہے۔ یہ مقصد یہاں پر ایک اذان اور ایک اقامت سے حاصل ہو جاتا ہے لہذا یہی کافی ہے۔ (فتح الملھم ص۲۸۸ ج۳، اوجز ص۴۲۸ ج۳، معارف ص۲۲۴ ج۶، الکوکب ص۲۸۷ ج۱)

باب من ادرك الامام بجمع فقد ادرك الحج

قوله تعالیٰ: فاذکروا الله عند المشعر الحرام

مسئله: ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں وقوف عرفات کا وقت ۹ ذوالحجہ زوال سے ۱۰ ذوالحجہ کی صبح صادق تک ہے۔ امام احمدؒ کے ہاں ۹ ذوالحجہ کی صبح صادق سے ۱۰ ذوالحجہ کی صبح تک ہے۔ یہ اختلاف ابتداء وقت میں ہے۔ انتہا پر اتفاق ہے۔

جمھور کی دلیل: آپ ﷺ اور خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم نے ہمیشہ زوال شمس کے بعد وقوف کیا ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: حضرت عروہ بن مضرس رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے قال رسول الله ﷺ من شهد صلوتنا هذه و وقف معنا حتى يدفع و قد وقف بعرفة قبل ذلك ليلا او نهارا فقد تم حجه (ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجة)

جواب: یہ حدیث آپ ﷺ کے عمل سے اور خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم کے دائمی عمل کے قرینہ سے مقید ہے اور اس سے مراد ما بعد الزوال ہے۔

مسئله: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں وقوف مزدلفہ واجب ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں سنت ہے۔ بعض تابعین رکنیت کے قائل تھے کہ اس کے فوت ہونے سے حج فوت ہو جائے گا۔

فائدہ: صاحب ہدایہ نے امام شافعیؒ کی طرف رکنیت منسوب کی ہے۔ لیکن فقہ شافعی کی کتبِ فروع سے اس کی تائید نہیں ملتی۔ ناقلین کا نقل مذاہب میں اختلاف ہے۔ صاحب اوجز المسالکؒ نے حسب معمول مذاہب اربعہ کی کتابوں سے مذکورہ خلاصہ نقل کیا ہے۔

وجوب کی دلیل (۱): قوله تعالىٰ فاذكروا الله عند المشعر الحرام (بقرة) (۲) حضرت عروہ بن مضرس رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے قال رسول الله ﷺ من شهد صلوتنا هذه و وقف معنا حتى يدفع و قد وقف بعرفة قبل ذلك ليلا او نهارا فقد تم حجه (ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجة)

ائمہ ثلاثہؒ: ان کو سنیت پر محمول کرتے ہیں۔

رکنیت کی دلیل: یہی مذکورہ دو دلیلیں ہیں۔

جواب: آیت میں منطوق ذکر الٰہی ہے جو بالاتفاق رکن حج نہیں تو غیر منطوق بطریق اولیٰ رکن نہیں ہوگا۔ باقی حدیث خبر واحد سے زیادہ سے زیادہ وجوب ثابت ہوسکتا ہے جس کے ہم قائل ہیں۔

عدم رکنیت کی دلیل (۱): عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال بعثنی رسول الله ﷺ فی ثقل من جمع بليل (مسلم، ابوداؤد، نسائی، ترمذی، ابن ماجة) (۲) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ انه كان يقدم ضعفة اهله فيقفون عند المشعر الحرام بالمزدلفة بليل ...... و كان ابن عمر رضی اللہ عنہ يقول رخص فی ذلك رسول الله ﷺ (صحیحین) اگر وقوف رکن ہوتا تو کمزور لوگوں کو پہلے نہ بھیجا جاتا۔ (فتح الملہم ص ۳۳۳ ج ۳، اوجز المسالک ص ۵۷۵ ج ۳)

مسئلہ: ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں یوم النحر کی رمی طلوع فجر کے بعد جائز اور طلوع شمس کے بعد مستحب ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں طلوع فجر سے قبل بھی جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل (۱): عن ابن عمر رضی اللہ عنہ انه كان يقدم ضعفة اهله .... فمنهم من يقدم منى لصلوة الفجر و منهم من يقدم بعد ذلك فاذا قدموا رموا الجمرة و كان ابن عمر رضی اللہ عنہ يقول رخص فی ذلك رسول الله ﷺ (صحیحین) (۲) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال بعثنی النبی ﷺ مع اهله و امرنی ان ارمی مع الفجر (طحاوی) اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس (ترمذی) استحباب پر محمول ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: عن عائشة رضی الله تعالىٰ عنها قالت ارسل النبی ﷺ ام

سلمة رضی اللہ تعالیٰ عنها ليلة النحر فرمی الجمرة قبل الفجر (ابوداؤد)

جواب (۱): مذکورہ احادیث کے قرینہ سے مؤول ہے، ای قبل صلوٰۃ الفجر (۲) حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے لئے خاص رخصت تھی (معارف ص۴۳۲ ج۶، الکوکب ص۲۸۹ ج۱)

باب ما جاء فی الاشتراك فی البدنة و البقرة

قوله تعالیٰ: فصل لربك و انحر

مسئلہ: ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں اونٹ کی قربانی میں سات آدمی شریک ہو سکتے ہیں زائد نہیں۔ بقول بعض امام مالکؒ کے ہاں ایک گھر کے سارے افراد شریک ہو سکتے ہیں۔ اگر چہ سات سے زائد ہوں۔ اسحاق بن راہویہؒ کے ہاں دس افراد شریک ہو سکتے ہیں۔

جمہور کی دلیل (۱): عن جابر رضی اللہ عنہ قال نحرنا مع رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم عام الحديبية البقرة عن سبعة و البدنة عن سبعة (مسلم، ترمذی)

اسحاقؒ کی دلیل (۱): حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے قال كنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فحضر الاضحی فاشتركنا فی البقرة سبعة و فی الجزور عشرة (ترمذی، ابن ماجة)

جواب (۱): اس کی سند میں حسین بن واقد متکلم فیہ ہے۔ انكر احمد حديثه. لہذا مسلم کی مذکورہ حدیث کے مقابلہ میں مرجوح ہے۔ (۲) یہ سفر کا واقعہ ہے۔ سفر میں قربانی واجب نہیں ہوتی۔ لہذا یہ تطوع پر محمول ہے۔ (۳) یہ تقسیم کھانے کے لئے تھی نہ کہ قربانی کے لئے۔ (۴) یہ ابتدا پر محمول ہے اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے منسوخ ہے۔

دلیل (۲): عن رافع رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قسم فعدل عشرة من الغنم ببعير (صحیحین)

جواب: اس کا تعلق قربانی سے نہیں بلکہ تقسیم سے ہے۔ (معارف ص۲۴۷ ج۶ الکوکب)

باب ما جاء فی اشعار البدن

مسئلہ: ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں اشعار بدن سنت ہے۔ صاحبینؒ کے ہاں حسن ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی طرف کراہت منسوب کی گئی ہے۔ ابراہیم نخعی تابعی کراہت کے قائل تھے۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں جید سندوں کے ساتھ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ وحضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے تخییر منقول ہے۔ ان کے الفاظ ہیں ان شئت فاشعر و ان شئت فلا. حجۃ الوداع میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف ایک قربانی کا

اشعار مروی ہے جب کہ قربانی کے اونٹ بیسیوں تھے۔ پھر اشعار کی احادیث روایت کرنے والے صرف ۳۔۴ ہیں۔ حالانکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی بہت بڑی تعداد وہاں موجود تھی۔ اس صورت حال سے واضح ہوتا ہے کہ اشعار اصل مطلوب نہیں ہے۔

بہرحال اشعار صحیح احادیث سے ثابت ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کی مختلف وجہیں ذکر کی گئی ہیں۔

(۱) امام طحاویؒ فرماتے ہیں امام ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں غیر محتاط لوگ اشعار میں مبالغہ کرتے تھے جس سے اندیشہ تھا کہ زخم سرایت کر جائے اور جانور کی ہلاکت کا موجب بن جائے۔ سد باب کے لئے امام صاحب نے کراہت کا حکم دیا۔ ورنہ حدود کی رعایت کے ساتھ اشعار مستحسن ہے۔ ابن الہمامؒ نے یہی توجیہ اختیار کی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں **و يتعين الرجوع الى ما قال الطحاوىؒ فانه اعلم باقوال اصحابه.** بعض نے کہا امام صاحب کے ہاں حرمت مثلہ کی احادیث سے اشعار منسوخ ہے اور حرمت مثلہ کی احادیث تیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں حرمت مثلہ کے بعد حجۃ الوداع میں اشعار کیا گیا لہذا یہ جواب درست نہیں۔ (فتح الملهم ص ۳۱۰ ج ۳، اوجز ص ۵۳۸ ج ۳، معارف ص ۲۵۰ ج ۶)

باب ما جاء فی تقلید الغنم

مسئله: امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ تقلید غنم کے قائل نہیں ہیں۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں مستحب ہے۔

فریق اول کی دلیل: **قوله تعالىٰ: و لا الهدى و لا القلائد** (مائدة) عطف مغایرت چاہتا ہے۔ ہدی دراصل ابل، بقر، غنم سب پر بولا جاتا ہے۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ ہدی دو قسم ہے۔ قابل تقلید و غیر قابل تقلید۔ ابل۔ بقر بالاتفاق قابل تقلید ہیں لہذا غنم غیر قابل تقلید ٹھہری۔

فریق ثانی کی دلیل: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث باب ہے **قالت كنت افتل قلائد هدى رسول الله ﷺ غنما اه** (صحاح ستة)

جواب (۱): حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اکثر روایات میں تقلید ابل یا تقلید بدنہ کا ذکر ہے۔ حدیث باب میں اسود متفرد ہے لہذا یہ شاذ ہے۔ (۲) علامہ انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں تطبیق یہ ہے کہ تقلید غنم دو قسم ہے۔ **تقليد بالنعال** اور **تقليد بالخيط المفتول**. کتب فقہ میں منفی تقلید سے قسم اول مراد ہے اور حدیث باب میں اثبات قسم ثانی کا ہے۔ صحیح روایت میں یہ الفاظ ہیں **فتلت قلائدها**

من عهن عندی. عہن رنگی ہوئی اون کو کہتے ہیں۔قسم ثانی سے کتب فقہ ساکت ہیں۔تو مذہب حنفی حدیث باب کے خلاف نہیں ہے۔ (معارف ص۲۶۴ج۶، الکوکب ص۲۹۱ج۱، فتح الملہم ص۳۵۳ج۳)

باب ما جاء فیمن حلق قبل ان یذبح

قوله تعالیٰ: و لا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الهدی محله

مسئله: نحر کے دن چار کام ہیں۔ رمی پھر ذبح پھر حلق پھر طواف زیارت۔ امام ابو حنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں فی الجملہ ان میں ترتیب واجب ہے، اس کے خلاف کرنے پر دم واجب ہوگا۔

حنفیہ کے ہاں طواف زیارت وجوب ترتیب سے خارج ہے اور اگر مفرد بالحج ہے تو قربانی بھی وجوب ترتیب سے خارج ہے۔امام شافعیؒ امام احمدؒ کے ہاں یہ ترتیب سنت ہے۔

فریق اول کی دلیل (۱): قوله تعالیٰ ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الهدی محله (بقرة) **ثم لیقضوا تفثهم** الآیات (حج) ان آیات سے ذبح پھر حلق کی ترتیب ثابت ہوتی ہے۔ (۲) **عن ابن عباس** رضی اللہ عنہ **من قدم شیئا من حجه او اخره فلیهرق لذلك دما** (مصنف ابن ابی شیبة، طحاوی) اس کی سند میں ابراہیم متکلم فیہ راوی ہے بہت سے حفاظ نے اس کی توثیق کی ہے۔ محدث ماردینیؒ فرماتے ہیں صحیح علی شرط مسلم. طحاوی کی ایک سند صحیح ہے۔ یہ موقوف مرفوع حکمی ہے۔

فریق ثانی کی دلیل: وہ احادیث ہیں جن میں تقدیم و تاخیر پر ''و لا حرج'' فرمایا گیا ہے۔ جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے۔ **ان رجلا سأل رسول الله** صلی اللہ علیہ وسلم **قال حلقت قبل ان اذبح فقال اذبح و لا حرج و سأله آخر فقال نحرت قبل ان ارمی قال ارم و لا حرج.** (ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجة)

جواب (۱): یہ حجۃ الوداع کا واقعہ ہے عوام احکام حج سے ناواقف تھے۔ جیسا کہ بعض روایات میں ''و لم اشعر'' کا تکرار ہے (مسلم) تو لاعلمی کی وجہ سے فرمایا ''و لا حرج'' اس سے گناہ کی نفی مراد ہے نہ کہ فدیہ کی۔ اس پر قرینہ یہ ہے کہ حضرت اسامہ بن شریک رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تقدیم و تاخیر کے سوال پر فرمایا **لا حرج الا علی رجل اقترض عرض مسلم و هو ظالم فذلك الذی حرج و هلك** (ابوداؤد) مستثنیٰ میں حرج بمعنی گناہ ہے تو مستثنیٰ منہ میں بھی گناہ مراد ہے دوسرا قرینہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ لا حرج کی روایت کے راوی ہیں اور وہ وجوب

فدیہ کے قائل ہیں۔ صحابی اپنی روایت کے مفہوم کو بہتر جانتا ہے۔

سوال: رفع حرج کی احادیث میں فدیہ کا ذکر نہیں حالانکہ یہ بیان کا موقع تھا۔

جواب (۱): بعض اوقات سابقہ مبینہ قواعد پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ (۲) ممکن ہے کہ ان خاص لوگوں کے لئے گناہ اور فدیہ دونوں مرتفع ہوں کہ وہ لاعلم تھے اور حج کا پہلا موقع تھا۔ عمومی حکم دلائل خارجیہ پر محول کر دیا گیا ہو۔ (فتح الملهم ص ۳۴۱ ج۳، معارف ص ۲۱۰ ج۶)

باب ما جاء فی العمرة اواجبة هی ام لا

قوله تعالیٰ. و اتموا الحج و العمرة لله

مسئله: امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں عمرہ سنت ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں واجب ہے۔

سنیت کی دلیل (۱): حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے **ان النبی ﷺ سئل عن العمرة اواجبة هی؟ قال لا و ان یعتمروا هو افضل** (ترمذی و الدارقطنی و البیهقی) **قال الترمذی حدیث حسن صحیح و قد تکلم فی سنده راجع له عمدة القاری و فتح الباری.** (۲) حضرت طلحہ بن عبید رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **العمرة تطوع** (ابن ماجة) (۳) اس مضمون کی مرفوع حدیث حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے (فتح القدیر) (۴) حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے موقوف اثر میں بھی عمرہ کو تطوع کہا گیا ہے (ابن ابی شیبه)

وجوب کی دلیل (۱): قوله تعالیٰ و اتموا الحج و العمرة لله (بقرة). امر وجوب کی دلیل ہے۔

جواب: اس میں اتمام کا امر ہے سنت شروع کرنے سے لازم ہو جاتی ہے اور اس کا اتمام واجب ہو جاتا ہے۔ (۲) **بنی الاسلام علی خمس الحدیث** کے بعض طرق میں حج کے ساتھ عمرہ کا ذکر بھی ہے۔

جواب: اکثر روایات میں صرف حج کا لفظ ہے تو عمرہ والی روایت شاذ ہے۔ (۳) حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **الحج و العمرة فریضتان** (کامل ابن عدی)

جواب: اس کی سند میں ابن لہیعہ ضعیف راوی ہے۔ (۴) ابن عباس رضی اللہ عنہ کے موقوف اثر میں عمرہ کو فرض کہا گیا ہے (بخاری تعلیقا، حاکم)

جواب: مرفوع کے مقابلہ میں موقوف حجت نہیں ہے۔ (اوجز ص ۳۹۱ ج۳، معارف ص ۳۲۲ ج۶)

باب ما جاء فی الذی یهل بالحج فیکسر او یعرج

قوله تعالیٰ. فان احصرتم

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ و صاحبینؒ کے ہاں کسی بھی رکاوٹ سے محرم۔ محصر بن جاتا ہے خواہ وہ مانع دشمن ہو یا مرض ہو یا نفقہ وغیرہ کا ختم ہو جانا ہو۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں صرف دشمن کی رکاوٹ سے احصار کے احکام جاری ہوں گے۔

حنفیہ کی دلیل (۱): قوله تعالیٰ فان احصرتم الآية (بقرة) اکثر اہل لغت کے ہاں احصار مرض کے ساتھ خاص ہے۔ اور اس آیت کا سبب نزول دشمن کی رکاوٹ تھی جو معنیً مرض کے حکم میں ہے تو آیت کا لفظ احصار بالمرض پر دال ہے اور سبب نزول کے پیش نظر معنیً احصار بالعدو پر دال ہے۔
(۲) عن عکرمة قال حدثنی الحجاج بن عمرو رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم من کسر او عرج فقد حل و علیه حجة اخری فذکرت لابی هریرة رضی اللہ عنہ و ابن عباس رضی اللہ عنہ فقالا صدق (ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجة) قال الترمذی، حسن و سکت عنه ابوداؤد، قال القاریؒ فی المرقات و قال غیر الترمذی صحیح.

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل: یہ ہے کہ آیت احصار کا سبب نزول دشمن کی رکاوٹ تھی تو احصار اس کے ساتھ خاص ہوا۔

جواب: گذر چکا ہے کہ آیت لفظاً احصار بالمرض کو اور معنیً احصار بالعدو کو شامل ہے۔ حدیث مذکور اس کی مفسر ہے (معارف ص۳۴۵ ج۶، فتح الملهم ص۲۴۵ ج۳، اوجز ص۴۵۶ ج۳)

باب ما جاء فی الاشتراط بالحج

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں اشتراط کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کا جدید قول بھی یہی ہے امام بخاریؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔ امام احمدؒ کے ہاں مستحب ہے۔ اہل ظاہر کے ہاں واجب ہے۔

فریق اول کی دلیل (۱): آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام کے وقت اشتراط نہیں فرمایا۔ (۲) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ انه کان ینکر الا شتراط فی الحج و یقول الیس حسبکم سنة نبیکم صلی اللہ علیہ وسلم (بخاری، ترمذی) جب اشتراط کے بغیر مریض محرم پر احصار کے احکام جاری ہو سکتے ہیں اور وہ احرام ختم

کر سکتا ہے تو پھر اشتراط کا کیا فائدہ؟

فریق ثانی کی دلیل: عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان ضباعة رضی اللہ عنہا اتت النبی ﷺ فقالت یا رسول الله افاشترط قال نعم قالت کیف اقول قال قولي لبیک اللهم لبیک محلي من الارض حیث تحبسني (ترمذی، مسلم، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجة)

جواب: یہ حضرت ضباعہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ خاص ہے۔ اگر حکم عام ہوتا تو دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بھی اشتراط کرتے۔ حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں حضرت ضباعہ رضی اللہ عنہا بیمار تھیں ان کو اندیشہ تھا کہ شاید وہ حج مکمل نہ کر سکیں۔ تو ان کی تسلی کے لئے یہ ارشاد فرمایا اگر کوئی مانع اچانک پیش آ جائے جس کی وجہ سے عبادت پوری نہ ہو تو دل کو بہت صدمہ ہوتا ہے جیسے صلح حدیبیہ اور فسخ الحج بالعمرہ کے واقعات میں پیش آیا، اور اگر پہلے سے انسان سوچ لے کہ رکاوٹ پیش آنے پر اس کا یہ حل ہے تو پھر خاص مشقت محسوس نہیں ہوتی۔ بہرحال آیت کریمہ فان احصرتم کے عموم اور حدیث مرفوع من کسر او عرج فقد حل (ترمذی، ابوداؤد، نسائی) کے پیش نظر یہ جزئی واقعہ مؤول ہے۔ (معارف ص ۳۵۰ ج ۶، فتح الملہم ص ۲۴۶ ج ۳، اوجز ص ۴۶۲ ج ۳)

باب ما جاء ان القارن یطوف طوافا واحدا

قوله تعالیٰ. و لیطوفوا بالبیت العتیق

اس پر ائمہ اربعہؒ کا اتفاق ہے کہ قارن تین طواف کرتا ہے۔ (۱) طواف قدوم یہ سنت ہے۔ (۲) طواف زیارت یہ فرض ہے۔ (۳) طواف صدر یہ واجب ہے۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ آپ ﷺ نے حجۃ الوداع میں تین طواف کئے تھے۔ (۱) ۴ ذوالحجہ ۱۰ھ کو جب مکہ مکرمہ میں تشریف لائے۔ (۲) ۱۰ ذوالحجہ کو طوافِ زیارت۔ (۳) ۱۴ ذوالحجہ کو طواف صدر۔

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کے ہاں قارن پر دو طواف اور دو سعی فرض ہیں۔ ایک عمرہ کے لئے اور ایک حج کے لئے۔ حضرت عمر، حضرت علی، حضرت حسن، حضرت حسین رضی اللہ عنہم سے بھی یہی منقول ہے، تابعین کی ایک جماعت کا یہی مسلک ہے۔ امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں صرف ایک طواف اور ایک سعی فرض ہے۔ ان کے ہاں افعال عمرہ افعال حج میں داخل ہیں۔ حنفیہ تداخل کے قائل نہیں ہیں۔

حنفیہ کی دلیل (۱): قوله تعالیٰ فمن تمتع بالعمرة الى الحج (بقرة) حافظ ابن حجرؒ، شافعیؒ، ابن عبد البر مالکیؒ، ابن القیم حنبلیؒ، ابن الہمام حنفیؒ جیسے محققین کے ہاں یہ آیت تمتع اصطلاحی اور قِران دونوں کو شامل ہے۔ اس کا متبادر مفہوم یہ ہے کہ حج اور عمرہ کے افعال الگ الگ ہیں پھر ان کا اتصال ہوتا ہے۔ تمتع میں بالاتفاق تداخل نہیں ہے تو قِران میں بھی تداخل نہ ہونا چاہئے۔ **(۲) عن الصبی بن معبد** رضی اللہ عنہ **انه قرن فطاف طوافین و سعی سعیین فقال له عمر** رضی اللہ عنہ **هدیت لسنة نبیک** صلی اللہ علیہ وسلم (مسند امام ابو حنیفةؒ، مبسوط امام محمدؒ، محلی ابن حزم) یہ ابراہیم نخعی کی مرسل روایت ہے۔ محدثین کے ہاں مراسیل ابراہیم نخعی معتبر اور حجت ہیں۔ **قال یحیی بن معین مرسلات النخعی صحیحة** (بیهقی) البتہ صبی رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ میں مختصر مروی ہے۔ **قال اهللت بهما فقال عمر** رضی اللہ عنہ **هدیت لسنة نبیک** صلی اللہ علیہ وسلم. **(۳) عن ابراهیم بن محمد بن الحنفیةؒ قال طفت مع ابی و قد جمع بین الحج و العمرة فطاف لهما طوافین و سعی لهما سعیین و حدثنی ان علیا فعل ذلک و قد حدثه ان رسول الله** صلی اللہ علیہ وسلم **فعل ذلک** (سنن کبری، للنسائی) **قال الحافظ فی الدرایة رجاله موثقون. (۴) عن علی** رضی اللہ عنہ **موقوفا قال اذا اهللت بالحج و العمرة فطف لهما طوافین واسع لهما سعیین بالصفا و المروة (کتاب الآثار امام محمد)** یہ موقوف مرفوع حکمی ہے۔ نیز یہی حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ سے متعدد سندوں سے مرفوع بھی مروی ہے (دارقطنی) گو یہ سندیں ضعیف ہیں مگر تعدد طرق کی وجہ سے حجت ہیں (معارف) **(۵) عن عمران بن حصین** رضی اللہ عنہ **ان النبی** صلی اللہ علیہ وسلم **طاف طوافین و سعی سعیین** (دارقطنی ضعیف) (۶) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے بھی دو طواف اور دو سعی کی مرفوع حدیث مروی ہے (دارقطنی ضعیف)۔ تعدد طرق کی وجہ سے یہ ضعیف روایات حجت ہیں۔ **(۷) ان علیا** رضی اللہ عنہ **و ابن مسعود** رضی اللہ عنہ **قالا فی القران یطوف طوافین و یسعی سعیین** (ابن ابی شیبة) **و سکت علیه الحافظ ابن حجرؒ فی الدرایة. (۸) عن ابن مسعود** رضی اللہ عنہ **قال طاف رسول الله** صلی اللہ علیہ وسلم **لعمرته و حجته طوافین و سعی سعیین و ابو بکر** رضی اللہ عنہ **و عمر** رضی اللہ عنہ **و علی** رضی اللہ عنہ (دارقطنی، ضعیف) **(۹) عن الحسن بن علی** رضی اللہ عنہ **قال اذا قرنت بین الحج و العمرة فطف طوافین واسع سعیین** (ابن ابی شیبة، نصب الرایة، و سکت علیه ابن حجرؒ فی الدرایة) (۱۰) اس مضمون کا اثر حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہ سے محلی ابن حزم میں مذکور ہے۔ حافظ ابن حجرؒ طواف و سعی کے تعدد کے بارے میں لکھتے ہیں۔ **روی الطحاوی وغیره مرفوعا**

عن علی و ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنهما ذلک باسانید لا باس بها اذا اجتمعت اه (فتح الباری ص ۳۹۵ ج ۳) مفسر محدث قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ نے منار الاحکام میں مفصل اور تفسیر مظہری میں مختصر طور پر مسلم وغیرہ کی مرفوع احادیث سے ثابت کیا ہے کہ آپ ﷺ سے دو مرتبہ سعی کرنا ثابت ہے ایک مرتبہ پیدل اور ایک مرتبہ سواری پر (معارف السنن ص ۳۸۱ ج ۶، فتح الملهم ص ۲۵۲ ج ۳)

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل: متعدد احادیث مرفوعہ میں قارن کے لئے ایک طواف اور ایک سعی کا ذکر ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث صحیحین میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی صحیحین و ترمذی میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث نسائی، ترمذی میں۔ صحیحین کی روایت میں یہ الفاظ ہیں **و اما الذین جمعوا بین الحج و العمرة طافوا طوافا و احدا.**

جواب (۱): حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں باتفاق ائمہ اربعہؒ قارن تین طواف کرتا ہے اور بالاتفاق آپ ﷺ نے بھی تین طواف فرمائے تھے جیسا کہ شروع باب میں گذرا لہذا یہ حدیث بالاتفاق واجب التاویل ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ اس کو طواف رکن پر محمول کرتے ہیں کہ قِران میں صرف ایک طواف فرض ہے۔ حنفیہ اس کو طواف احلال پر محمول کرتے ہیں کہ تمتع میں طواف احلال دو ہوتے ہیں ایک عمرہ کا اور دوسرا حج کا مگر قارن دونوں احراموں کو کھولنے کے لئے صرف طواف زیارت کرتا ہے۔ (۲) طواف قدوم۔ طواف عمرہ میں داخل ہے۔ جیسے فرض نماز میں تحیۃ المسجد کا تداخل ہو جاتا ہے ویسے یہاں پر فرض طواف عمرہ میں۔ سنت طواف قدوم کا تداخل ہو جاتا ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں برعکس ہے کہ عمرہ کا فرض طواف طواف قدوم سنت میں تداخل ہو جاتا ہے۔ دونوں مسالک کی حیثیت واضح ہے کہ فرض میں سنت کا تداخل ہونا چاہئے یا برعکس؟

دلیل (۲): عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان النبی ﷺ قال دخلت العمرة فی الحج الی یوم القیامة (ترمذی)

جواب: اس کا مطلب یہ ہے کہ اشہر حج میں عمرہ ادا کرنا جائز ہے۔ امام ترمذی نے بھی یہی مطلب بیان کیا ہے۔ اس میں اہل جاہلیت کا رد ہے وہ اس کو ناجائز سمجھتے تھے۔ (۳) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے **اجزأه طواف واحد و سعی واحد حتی یحل منهما جمیعا** (ترمذی)

جواب: ترمذی فرماتے ہیں صحیح یہ ہے کہ یہ موقوف ہے تو مرفوع کے مقابلہ میں موقوف حجت نہیں ہے پھر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے موقوف اثر سے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ و حضرت علی رضی اللہ عنہ کے موقوف

آثار راجح ہیں۔کہ وہ دونوں بزرگ علم و فقہ کے لحاظ سے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے برتر و فائق ہیں۔ حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں مستدلات حنفیہ مثبت زیادت ہیں۔ ان میں احتیاط ہے۔ قیاس کا مقتضیٰ بھی یہی ہے کہ ہر ایک عبادت مستقل ہے تو طواف و سعی بھی مستقل ہونے چاہئیں (فتح الملهم ص ۲۵۰ ج ۳، معارف ص ۳۶۷ ج ۶، تقریر شیخ الهندؒ)

باب ما جاء فی المحرم یموت فی احرامه

مسئله: امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں موت سے احرام ختم ہو جاتا ہے۔ محرم میت کے ساتھ عام اموات والا معاملہ کیا جائے اس کا سر ڈھانکا جائے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں اس کا سر نہ چھپایا جائے۔

فریق اول کی دلیل (۱): حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے اذا مات ابن آدم انقطع عمله (مسلم) یہ حدیث قاعدہ کلیہ ہے محرم کو بھی شامل ہے۔ (۲) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ لما مات ابنه واقد و هو محرم کفنه و خمر وجهه و راسه (مؤطا محمد) (۳) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حسنؒ، عامرؒ، طاؤسؒ کا یہی مسلک جید سندوں سے مروی ہے (ابن ابی شیبة)

فریق ثانی کی دلیل: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے قال کنا مع النبی ﷺ فی سفر فرای رجلا سقط عن بعیره فوقص فمات و هو محرم فقال رسول الله ﷺ اغسلوه بماء و سدر و کفنوه فی ثوبه و لا تخمروا راسه فانه یبعث یوم القیامة یهل او یلبی (ترمذی، حسن صحیح، بخاری، مسلم)

جواب: مذکورہ دلائل کے قرینہ سے یہ اس صحابی کی خصوصیت پر محمول ہے فانه یبعث کی تعلیل بھی خصوصیت کا قرینہ ہے۔ اگر حکم عام ہوتا تو فان المحرم یبعث جیسے الفاظ ہوتے۔ (معارف ص ۴۰۳ ج ۶)

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

☆☆☆☆☆☆

☆☆☆

☆

ابواب الجنائز

قوله تعالیٰ: ثم اماته فاقبره

باب ما جاء فی کم کفن النبی ﷺ

مسئله: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں مرد کے کفن میں قمیص (کفنی) مسنون ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں صرف تین لفافے ہونے چاہئیں، قمیص مسنون نہیں۔

حنفیه کی دلیل (۱): عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال کفن رسول الله ﷺ فی ثلاثة اثواب نجرانیة الحلة ثوبان و قمیصه الذی مات فیه (ابوداؤد و سکت عنه، مسند احمد) (۲) عن جابر رضی اللہ عنہ قال اتی رسول الله ﷺ عبد الله بن ابیٍ بعد ما ادخل حفرته فامربه فاخرج فوضعه علی رکبتیه فنفث فی فیه من ریقه و البسه قمیصه قال و کان کسا عباسا قمیصا (بخاری، مسلم) (۳) عن جابر بن سمرة رضی اللہ عنہ قال کفن رسول الله ﷺ فی ثلاثة اثواب قمیص و ازار و لفافة (کامل ابن عدی) (۴) عن ابراهیم النخعیؒ مرسلا ان النبی ﷺ کفن فی حنة یمانیة و قمیص (کتاب الآثار امام محمد و عبد الرزاق نحوه) (۵) عن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ قال المیت یقمص (مؤطا امام مالک)

فریق ثانی کی دلیل: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث باب ہے قالت کفن النبی ﷺ فی ثلاثة اثواب بیض یمانیة لیس فیها قمیص و لا عمامة (صحاح سته)

جواب (۱): حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ آپ ﷺ کی تکفین و تدفین میں حاضر تھے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اس میں موجود نہیں تھیں لہذا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث راجح ہے۔ (۲) تطبیق یہ ہے کہ نفی کی روایت قمیص جدید کی نفی پر محمول ہے۔ (اوجز المسالک ص ۴۳۲ ج ۲، فتح الملهم ص ۴۸۷ ج ۲)

باب ما جاء فی غسل المیت

مسئله: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں میت عورت کے بال اپنی حالت پر چھوڑ دیئے جائیں۔ کنگھی وغیرہ کرنا

مسنون نہیں ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں تسریح و تضمیر ثلاثة قرون مسنون ہے۔

حنفیه کی دلیل: عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها انها رأت امراة یکدون راسها بمشط فقالت علی ما تنصون میتکم (مصنف عبد الرزاق)

فریق ثانی کی دلیل: حضرت ام عطیه رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے، قالت توفیت احدی بنات النبی ﷺ فقال اغسلنها ...... قالت و ضفرنا شعرها ثلاثة قرون (ترمذی)

جواب: یہ حضرت ام عطیہ اور دیگر غسل دینے والی عورتوں کا فعل ہے۔ آنحضرت ﷺ کا حکم ثابت نہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا اثر ان کے اثر سے راجح ہے۔

باب ما جاء فی المشی امام الجنازة

باب ما جاء فی المشی خلف الجنازة

مسئله: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں اس کے آگے چلنا افضل ہے۔

حنفیه کی دلیل (۱): عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ مرفوعا من اتبع جنازة مسلم ایمانا و احتسابا و کان معه حتی یصلی علیها و یفرغ من دفنها فانه یرجع من الاجر بقیراطین کل قیراط مثل احد الحدیث (بخاری، مسلم) اتباع پیچھے چلنے کا نام ہے۔ (۲) عن عبد الرحمن بن ابزیٰ قال کنت فی جنازة و ابو بکر و عمر رضی الله تعالی عنهما یمشیان امامها و علی رضی اللہ عنہ یمشی خلفها فقلت لعلی رضی اللہ عنہ اراک تمشی خلف الجنازة و هذان یمشیان امامها فقال علی رضی اللہ عنہ لقد علما ان فضل المشی خلفها علی المشی امامها کفضل صلوة الجماعة علی الفذ و لکنهما احبا ان ییسرا علی الناس (مصنف عبد الرزاق، طحاوی. سنده صحیح) (۳) عن طاؤسؒ قال ما مشی رسول الله ﷺ حتی مات الا خلف الجنازة (عبد الرزاق، مرسل صحیح) (۴) عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ ان اباه قال له کن خلف الجنازة فان مقدمها للملائکة و خلفها لبنی آدم (مصنف ابن ابی شیبة بسند حسن) (۵) عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ قال لا تتبع الجنازة بصوت و لا بنار. زاد هارون و لا یمشی بین یدیها (ابوداؤد) (۶)

عن سهل بن سعد رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یمشی خلف الجنازة (کامل ابن عدی) (۷) عن مسروقؒ مرسلا قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجعلوا موتاکم بین ایدیکم (ابن ابی شیبة) (۸) عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ قال سالنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المشی خلف الجنازة فقال ما دون الخبب ...... الجنازة متبوعة و لا تتبع لیس منها من تقدمها (ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجة، مسند احمد)

سوال: امام بخاریؒ و دیگر نے ابو ماجد مجہول راوی کی وجہ سے اسے ضعیف کہا ہے۔

جواب: متاخر روای کی جہالت مجتہد کے لئے مضر نہیں۔ اس سے پہلے وہ حدیث مجتہد کے ہاں ثابت ہے۔ (مرقات ص ۳۶۴ ج ۲، حاشیة الکوکب الدری ص ۳۱۲ ج ۱)

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ابا بکر رضی اللہ عنہ و عمر رضی اللہ عنہ یمشون امام الجنازة (ترمذی و ابوداؤد، نسائی، ابن ماجة)

جواب (۱): امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ان الحدیث المرسل فی ذالک اصح. نسائیؒ فرماتے ہیں الصواب مرسل. تو مرسل۔ مرفوع موصول کے مقابلہ میں مرجوح ہے۔ (۲) حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد گذر چکا کہ یہ آگے چلنا لوگوں کی سہولت کے لئے تھا یعنی عذر کی وجہ سے تھا (اوجز المسالک ص ۴۳۸ ج ۲)

باب ما جاء فی القراءة علی الجنازة بفاتحة الکتاب

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں نماز جنازہ میں قراءت فاتحہ مستحب نہیں۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں مستحب ہے۔

فریق اول کی دلیل (۱): مرفوع احادیث میں نماز جنازہ کے لئے دعا کا ذکر بار بار آیا ہے مگر کسی صریح مرفوع حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز جنازہ میں فاتحہ پڑھنا مذکور نہیں ہے۔ علامہ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد میں لکھتے ہیں و یمکن ان یحتج لمالک بظواھر الآثار التی نقل فیھا دعائه علیه الصلوٰة و السلام علی الجنائز و لم ینقل انه قرأ. (۱) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا صلی علی الجنازة قال اللھم اغفر لحینا و میتنا الحدیث (ابوداؤد،

ترمذی، ابن ماجة، مسند احمد) (۲) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت ہے قال رسول اللہ ﷺ اذا صلیتم علی المیت فاخلصوا له الدعاء (ابوداؤد، ابن ماجة) (۳) حضرت عوف بن مالکؓ سے مروی ہے قال صلی بنا رسول اللہ ﷺ علی جنازة فحفظت من دعائه و هو یقول اللهم اغفرله (مسلم) (۴) حضرت واثلہ بن اسقع رضی اللہ عنہ سے مروی ہے قال صلی بنا رسول اللہ ﷺ علی رجل من المسلمین فسمعته یقول اللهم الحدیث (ابوداؤد، ابن ماجة) (۵) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی تیسری روایت ہے عن النبی ﷺ فی الصلوٰة علی الجنازة اللهم انت الحدیث (ابوداؤد)

دلیل (۲): بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے قراءۃ فاتحہ کا انکار ثابت ہے۔ ان عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کان لا یقرأ فی الصلوٰة علی الجنازة (موطا مالك) عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ انه قال لم یوقت النبی ﷺ من القرآن فی صلوٰة الجنازة و عن عبد الرحمن بن عوف و ابن عمر رضی اللہ تعالی عنهما انهما قالا لیس فیها شیء من القرآن. ابن بطالؒ فرماتے ہیں و ممن کان لا یقرأ فی الصلوٰة علی الجنازة و ینکر عمر بن الخطاب و علی و ابن عمر و ابو هریرة رضی اللہ عنہم و من التابعین عطاء و طاؤس و سعید بن المسیب و ابن سیرین و سعید بن جبیر و الشعبی و الحکم. ابن المنذرؒ لکھتے ہیں و به قال مجاهد و حماد و الثوریؒ. امام مالکؒ فرماتے ہیں قراءۃ الفاتحة لیست معمولا بها فی بلدنا فی صلوة الجنازة.

فریق ثانی کی دلیل (۱): حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی معروف حدیث ہے لا صلوٰة الا بفاتحة الکتاب (صحاح ستہ)

جواب: مذکورہ احادیث و آثار کے قرینہ سے لاصلوٰۃ سے مراد رکوع و سجود والی نماز ہے۔

دلیل (۲): حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے آپ نے فرمایا انه من السنة (ترمذی) کہ صلوٰۃ جنازہ میں قراءت فاتحہ سنت ہے۔

جواب: مذکورہ احادیث کے قرینہ سے احیاناً بہ نیت دعا پر محمول ہے۔ (اوجز المسالك ص۴۵۵ ج۲، زجاجة المصابیح ص۴۶۱ ج۱)

باب ما جاء فی کراھیة الصلوٰة علی الجنازة عند طلوع الشمس

مسئلہ: جمہور کے ہاں اوقات ثلاثہ مکروہ، طلوع شمس، زوال شمس، غروب شمس میں نماز جنازہ منع ہے، دفن کرنا جائز ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں ان اوقات میں نماز جنازہ درست ہے۔ عمداً تاخیر کر کے دفن کرنا مکروہ ہے۔

جمہور کی دلیل (۱): عن موسی بن علی رضی اللہ عنہ قال نھانا رسول اللہ ﷺ ان نصلی علی موتانا عند ثلاث عند طلوع الشمس الحدیث (نصب الرایة) (۲) روی ان جنازة وضعت فقال ابن عمر رضی اللہ عنہ این ولی ھذہ الجنازة لیصل علیھا قبل ان یطلع قرن الشمس (ابن ابی شیبة) (۳) عن ابن میمونؒ قال کان ابن عمر رضی اللہ عنہ یکرہ الصلوٰة علی الجنازة اذا طلعت الشمس و حین تغیب رواھما ابن ابی شیبة.

امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے قال ثلاث ساعات کان رسول اللہ ﷺ ینھانا ان نصلی فیھن او نقبر فیھن موتانا حین تطلع الشمس الحدیث (ترمذی، مسلم، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجة)

جواب: جمہور کے ہاں نقبر فیھن موتانا سے مجازاً نماز جنازہ مراد ہے۔ اس پر قرینہ مذکورہ روایات ہیں۔ نیز کراہت کی علت تشبہ بعباد الاصنام ہے جو نماز میں پائی جاتی ہے۔ دفن میں نہیں ہے۔ امام ترمذیؒ نے بھی ترجمة الباب سے جمہور کے موقف کی طرف اشارہ کیا ہے کہ نقبر سے مراد نماز ہے۔
(اوجز ص ۴۵۸ ج ۲، الکوکب الدری)

باب فی الصلوٰة علی الاطفال

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ و امام شافعیؒ کے ہاں اگر بچہ زندہ پیدا ہو کر مر جائے تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے، اگر مردہ پیدا ہو تو اس کی نماز جنازہ نہیں ہے۔ امام احمدؒ کے ہاں چار ماہ دس دن کا حمل ہو تب بھی نماز جنازہ ہے۔

فریق اول کی دلیل: حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے عن النبی ﷺ قال الطفل لا یصلی

عليه و لا يرث و لا يورث حتى يستهل (ترمذی، نسائی، ابن ماجة و صححه ابن حبان و الحاكم)

امام احمدؒ کی دلیل: حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ان النبی ﷺ قال ...... و الطفل يصلی عليه (ترمذی) یہ مطلق طفل کو شامل ہے۔

جواب: یہ حدیث مبہم ہے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث مفصل ہے اور حصر کے ساتھ ہے لہذا مبہم کو مفصل پر محمول کرنا چاہئے۔

باب ما جاء فی الصلوٰة علی المیت فی المسجد

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں بلا عذر مسجد میں نماز جنازہ مکروہ ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں بلا کراہت جائز ہے۔

کراہت کی دلیل (۱): عن ابی هريرة رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شئ له (ابوداؤد، ابن ماجة، طحاوی، مسند احمد) و سكت عنه ابوداؤد و حقق ابن القيمؒ بان سنده محتج به و فی رواية ابی داؤد الطيالسی و ابن ابی شيبة فلا صلوٰة له.

دلیل (۲): ۱ھ میں آپ ﷺ نے مسجد نبوی کی تعمیر سے فارغ ہو کر اس کی شرقی جانب جنازہ گاہ مقرر فرمائی تھی اگر مسجد میں نماز جنازہ جائز ہوتی تو الگ مقرر نہ فرماتے جب کہ مسجد نبوی میں ثواب بھی زیادہ ہے۔ جنازہ گاہ کے ثبوت کے شواہد یہ ہیں۔ (۱) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ ان اليهود جاؤا الی النبی ﷺ برجل منهم و امرأة زنيا فامر بهما فرجما قريبا من موضع الجنازة عند المسجد (بخاری) (۲) حافظ ابن حجرؒ فتح الباری میں فرماتے ہیں حكی ابن بطالؒ عن ابن حبيبؒ ان مصلی الجنازة بالمدينة كان لاصقا بمسجد النبی ﷺ من ناحية جهة الشرق. (۳) طبقات ابن سعد میں ہے و روی ان النبی ﷺ بنی موضع الجنازة لاصقا بالمسجد بعد الفراغ من بناء مسجده الشريف فی السنة الاولی من الهجرة.

عدم کراہت کی دلیل: عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها قالت صلی رسول الله ﷺ علی سهيل بن البيضاء فی المسجد (ترمذی)

جواب: یہ حدیث مسلم میں مفصل ہے ان عائشة رضی الله تعالیٰ عنها لما توفی سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ قالت ادخلوا به المسجد حتی اصلی عليه فانكر ذالك عليها فقالت و الله لقد صلی ﷺ علی ابنی بيضاء فی المسجد سهيل و اخيه. اس سے معلوم ہوا کہ مسجد میں نماز

جنازہ کا رواج نہیں تھا اس لئے صحابہ رضی اللہ عنہم نے انکار کیا پھر حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے صرف ایک حوالہ دیا ورنہ فرماتیں کان یصلی علی الجنائز فی المسجد. باقی مسجد میں سہیل رضی اللہ عنہ کی نماز جنازہ اس وجہ سے تھی کہ اس وقت آپ ﷺ مسجد میں معتکف تھے۔ الحاصل نفی کی روایات اصل پر محمول ہیں اور اثبات کی حالت عذر یا بیان جواز پر محمول ہیں۔ ابن حجرؒ فرماتے ہیں و دل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ علی انه کان للجنائز مکان معد للصلوة علیها فقد یستفاد منه ان ما وقع من الصلوة علی بعض الجنائز فی المسجد کان لامر عارض او لبیان الجواز (اوجز ص ۴۵۹ ج ۲، فتح الملهم ص ۴۹۴ ج ۲، زجاجة ص ۴۶۳ ج ۱)

باب این یقوم الامام من الرجل و المرأة

مسئلہ: حنفیہ کے ہاں امام صاحب نماز جنازہ میں میت کے سینے کی محاذات میں کھڑا ہو خواہ میت مرد ہو یا عورت۔ شافعیہ وحنبلیہ کے ہاں میت مرد ہو تو سر کے برابر اور عورت ہو تو عجیزہ (سرین) کے برابر کھڑا ہو۔

حنفیہ کی دلیل (۱): عن سمرة بن جندب رضی اللہ عنہ ان النبی ﷺ صلی علی امرأة فقام وسطها (صحاح ستہ) محقق ابن الهمامؒ فرماتے ہیں۔ اعضاء کے لحاظ سے سینہ وسط میں ہے۔ ایک طرف سر اور ہاتھ ہیں دوسری طرف پیٹ اور رانیں ہیں۔ (۲) عن ابی غالبؒ قال صلیت خلف انس رضی اللہ عنہ علی جنازة فقام حیال صدره (مسند احمد) (۳) عن ابراهیم قال یقوم الرجل الذی یصلی علی الجنازة عند صدرها (طحاوی)

فریق ثانی کی دلیل: عن ابی غالبؒ قال صلیت مع انس رضی اللہ عنہ علی جنازة رجل فقام حیال رأسه ثم جاؤا بجنازة امرأة من قریش فقالوا یا ابا حمزة صل علیها فقام حیال وسط السریر فقال له العلاء هکذا رأیت رسول اللہ ﷺ قام علی الجنازة .... قال نعم (ترمذی، ابو داؤد، ابن ماجة)

جواب (۱): قیام عام طور پر سینہ کی محاذات میں ہوتا تھا مگر یہ محاذات تقریبی تھی کبھی ذرا میلان سر کی طرف اور کبھی ناف کی طرف ہوتا ہوگا یا دور سے دیکھنے والے کو یوں معلوم ہوتا تھا حقیقت میں قیام عند الصدر ہوتا تھا۔ (۲) سر اور سینے کا فاصلہ کم ہے۔ محاذاة الصدر، محاذاة الراس کو بھی شامل

ہے۔ باقی محاذاۃ ''عجیزۃ'' اس وجہ سے تھی کہ اس وقت میت کی چارپائی پر نعش نہیں ہوتی تھی تو مزید ستر کے لئے امام صاحب عجیزہ کی محاذات میں کھڑا ہوتا۔ ابوداؤد میں ہے قال ابو غالبؒ فسالت عن صنیع انس رضی اللہ عنہ فی قیامه علی المراة عند عجیزتها فحدثونی انه انما کان لانه لم تکن النعوش فکان الامام یقوم حیال عجیزتها یسترها من القوم. نیز ابو غالب کا سوال کرنا بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ محاذاتِ عجیزہ خلاف معمول و معروف تھا۔ (بذل، زجاجة، مرقات)

باب ما جاء فی ترک الصلوٰة علی الشهید

مسئله: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں شہید کی نماز جنازہ پڑھی جائے۔ امام شافعیؒ و امام مالکؒ نفی کے قائل ہیں۔ امام احمدؒ کی دونوں روایتیں ہیں ایک اثبات کی دوسری نفی کی۔

اثبات کی دلیل (۱): عن شداد بن الهاد رضی اللہ عنہ ان رجلا من الاعراب جاء الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فآمن به ...... فصلی علیه فکان مما ظهر من صلوته اللهم هذا عبدک خرج مهاجرا فی سبیلک فقتل شهیدا (نسائی، طحاوی، سند صحیح) (۲) ایک صحابی کافر پر حملہ کرتے ہوئے فوت ہوئے فلفه رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم بثیابه و دمائه و صلی علیه و دفنه فقالوا یا رسول الله اشهید هو قال نعم (ابوداؤد و سکت عنه) (۳) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال اتی بهم رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یوم احد فجعل یصلی علی عشرة عشرة و حمزة رضی اللہ عنہ هو کما هو یرفعون و هو کما هو موضوع (ابن ماجة، طحاوی، طبرانی، بیهقی، سند لین) (۴) عن عبد الله بن الزبیر رضی اللہ عنہ ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم امر یوم احد بحمزة فسجی ببرده ثم صلی علیه فکبر تسع تکبیرات ثم اتی بالقتلی و یصلی علیهم و علیه معهم (طحاوی، مرسل صحابی، قوی) (۵) عن ابی مالک الغفاری رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی علی قتلی احد عشرة عشرة فی کل عشرة حمزة (ابوداؤد فی المراسیل، طحاوی، بیهقی، مرسل قوی) (۶) عن عقبة بن عامر رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج یوما فصلی علی اهل احد صلوته علی المیت (بخاری باب الصلوٰة علی الشهید ص ۱۷۹ ج ۱) (۷) عن جابر رضی اللہ عنہ قال فقد رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم حمزة رضی اللہ عنہ .... ثم جئ بحمزة فصلی علیه ثم بالشهداء فیوضعون الی جنب حمزة فیصلی علیهم ثم یرفعون و یترک حمزة حتی صلی علی الشهداء کلهم (مستدرک حاکم و قال صحیح الاسناد) (۸) عن عطاء ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی

علی قتلی احد (مراسیل ابوداؤد)

نفی کی دلیل: حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے جو شہداء احد کے بارےؔ میں ہے اس میں ہے و لم یصل علیهم (ترمذی، بخاری، نسائی، ابن ماجة)

جواب (۱): مثبت نافی سے راجح ہے۔ (۲) حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے والد۔ بھائی اور خالو سب جنگ احد میں شہید ہوگئے تھے تو حضرت جابر رضی اللہ عنہ مدینہ تشریف لے گئے تا کہ ان کی میتیں مدینہ طیبہ لانے کا انتظام کریں غالباً اس غیبوبت میں نماز جنازہ پڑھی گئی انؓ کو علم نہ ہو سکا اور نفی فرمائی (بذل المجهود ص ۱۹۰ ج ۴، و تقریر شیخ الهند)

باب ما جاء فی الصلوة علی القبر

قوله تعالیٰ: و صل علیهم ان صلوتک سکن لهم

مسئله: امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں اگر میت نماز جنازہ کے بغیر دفن کر دی جائے تو میت کا بدن پھٹنے سے پہلے پہلے اس کی قبر پر نماز پڑھنی جائز ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں مطلقاً قبر پر نماز جائز ہے۔ آگے تفصیلات میں ان کا اختلاف ہے۔

منع کی دلیل: اگر مطلقاً نماز جنازہ قبر پر جائز ہوتی تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی قبروں پر کثرت سے یہ عمل ثابت ہوتا مگر واقعہ برعکس ہے لہذا یہ حکم عام نہیں ہے۔

جواز کی دلیل: احادیث باب ہیں (۱) عن الشعبیؒ قال اخبرنی ابن عباس رضی اللہ عنہ رأی ﷺ قبرا منتبذا فصف اصحابه فصلی علیه (ترمذی) و عن سعید بن المسیبؒ ان ام سعد رضی الله تعالی عنها ما تت و النبی ﷺ غائب فلما قدم صلی علیها و قد مضی لذالک شهر (ترمذی)

جواب: یہ آپ ﷺ کی خصوصیت تھی اس پر قرینہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے قبر پر نماز پڑھ کر ارشاد فرمایا ان هذه القبور مملوء ة ظلمة علی اهلها و ان الله ینورها لهم بصلوتی علیهم (مسلم و ابن حبان) آیت کریمه ان صلوتک سکن لهم (توبه) بھی اس کی مؤید ہے۔

فائده: تکرار نماز جنازہ حنفیہ کے ہاں درست نہیں۔ شافعیہ کے ہاں درست ہے۔ فریقین کے دلائل مذکورہ بالا ہیں۔ (فتح الملهم ص ۴۹۸ ج ۲ و زجاجة المصابیح)

باب ما جاء فی صلوٰۃ النبی ﷺ علی النجاشی رضی اللہ عنہ

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں غائبانہ نماز جنازہ جائز نہیں۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں جائز ہے۔

منع کی دلیل: آپ ﷺ کے مقدس زمانہ میں دور دراز کے علاقوں میں بہت سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم فوت ہوئے مگر آپ ﷺ سے ان کی غائبانہ نماز جنازہ پڑھنا ثابت نہیں حالانکہ آپ ﷺ کا ارشاد تھا لا یموتن احد منکم الا آذنتمونی فان صلوتی علیہ رحمۃ لہ. اسی طرح آپ ﷺ کی وفات پر اور خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم کی وفات پر دور رہنے والے مسلمانوں کا غائبانہ نماز جنازہ پڑھنا ثابت نہیں۔

جواز کی دلیل: حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال قال لنا رسول اللہ ﷺ ان اخاکم النجاشیؓ قد مات فقوموا فصلوا علیہ قال فقمنا فصففنا کما یصف علی المیت و صلینا علیہ کما یصلی علی المیت (ترمذی، نسائی، مسند احمد)

جواب (۱): مذکورہ دلائل کے قرینہ سے یہ حضرت نجاشی رضی اللہ عنہ کی خصوصیت تھی۔ حبشہ میں حضرت نجاشی رضی اللہ عنہ کی نماز جنازہ کسی نے نہیں پڑھی تھی۔ اس لئے مدینہ منورہ میں آپ ﷺ اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے ادا کی۔ (۲) بعض شواہد سے معلوم ہوتا ہے کہ جیسے بیت المقدس کو معراج کی رات اللہ تعالیٰ نے آپ پر منکشف فرما دیا تھا ویسے اللہ تعالیٰ نے حضرت نجاشی رضی اللہ عنہ کا جنازہ بھی آپ ﷺ پر منکشف فرما دیا امام صاحب کے سامنے جنازہ کا ہونا کافی ہے تو یہ نماز جنازہ علی الغائب نہیں تھی وہ شواہد یہ ہیں (۱) روی ابن حبان فی صحیحہ عن عمران بن حصین رضی اللہ عنہ ان النبی ﷺ قال ان اخاکم النجاشی توفی فقوموا فصلوا علیہ فقام رسول اللہ ﷺ و صفوا خلفہ فکبر اربعا وھم لا یظنون الا ان جنازتہ بین یدیہ. و فی روایۃ ابی عوانۃ فصلینا خلفہ و نحن لا نری الا ان الجنازۃ قدامنا. و روی الطبرانی فی معجمہ الاوسط عن ابی امامۃ رضی اللہ عنہ قال کنا مع رسول اللہ ﷺ بتبوک فنزل جبریل علیہ السلام فقال یا رسول اللہ ان معاویۃ بن معاویۃ المزنیؓ مات بالمدینۃ اتحب ان تطوی لک الارض فتصلی علیہ قال نعم فضرب بجناحہ علی الارض و رفع لہ سریرہ و صلی علیہ و خلفہ صفان. و ذکر الحافظ ابن حجرؒ ناقلا عن اسباب النزول للواحدی بغیر اسناد عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال کشف للنبی ﷺ عن سریر

النجاشی رضی اللہ عنہ حتی رآه و صلی علیه. و فی مغازی الواقدی لما التقی الناس بموتة جلس رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم علی المنبر و کشف له ما بینه و بین الشام فهو ینظر الی معترکهم فقال علیه الصلوة و السلام اخذ الرایة زید بن حارثة رضی اللہ عنہ فمضی حتی استشهد و صلی علیه و دعا له و قال استغفروا له دخل الجنة و هو یسعی ثم اخذ الرایة جعفر بن ابی طالب رضی اللہ عنہ فمضی حتی استشهد فصلی علیه رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم اه. (فتح الملهم ص۶۹۲ ج۲، زجاجة المصابیح ص۴۵۸ ج۱)

باب ما جاء فی تسویة القبر

ان علیا رضی اللہ عنہ قال لابی التیاحؒ ابعثک علی ما بعثنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان لا تدع قبرا مشرفا الا سویته و لا تمثالا الا طمسته (ترمذی و مسلم)

مسئله: ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں قبر مسنم افضل ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں مربع و مسطح افضل ہے۔

جمهور کی دلیل (۱): عن سفیان التمار رضی اللہ عنہ انه رأی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسنما (بخاری)

(۲) و عنه قال دخلت البیت الذی فیه قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فرأیت قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم و قبر ابی بکر و عمر رضی الله تعالی عنهما مسنمة (مصنف ابن ابی شیبة)

امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے۔

جواب: قبر کا حقیقی تسویہ مراد نہیں کیونکہ قبر کا زمین سے قدرے بلند ہونا بالاتفاق سنت ہے حدیث کا مطلب ہے کہ زمانہ جاہلیت کے مطابق قبر پر تعمیر نہ ہو اور زیادہ بلند نہ ہو۔ (فتح الملهم ص۵۰۶ ج۲، زجاجة ص۴۷۲ ج۱)

باب ما جاء فی الدفن باللیل

عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم دخل قبرا لیلا فاسرج له سراج فاخذه من قبل القبلة

مسئله: حنفیہ کے ہاں میت کو قبر میں قبلہ کی جانب سے اتارنا افضل ہے۔ شافعیہ کے ہاں پائتی کی طرف سے اتارنا افضل ہے۔

حنفیه کی دلیل (۱): حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث ہے (۲) عن ابی سعید رضی اللہ عنہ

ان رسول اللہ ﷺ اخذ من قبل القبلة (ابن ماجة) (۳) عن بریدة رضی اللہ عنہ قال الحد للنبی ﷺ و اخذ من قبل القبلة (مسند ابو حنیفة) (۴) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال کان النبی ﷺ و ابو بکر رضی اللہ عنہ و عمر رضی اللہ عنہ یدخلون المیت من قبل القبلة (طبرانی کبیر) (۵) عن ابراهیم النخعی مرسلا ان النبی ﷺ ادخل القبر من قبل القبلة و لم یسل سلا (ابن ابی شیبة، مراسیل ابوداؤد) (۶) ان علیا رضی اللہ عنہ کبر علی یزید بن الملک اربعا و ادخله من قبل القبلة (ابن ابی شیبة) (۷) عن ابن الحنفیة انه ولی ابن عباس رضی اللہ عنہ فکبر علیه اربعا و ادخله من قبل القبلة (ابن ابی شیبة)

شافعیہ کی دلیل: عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال سل رسول اللہ ﷺ من قبل راسه. (رواه الشافعیؒ مشکوٰة)

جواب (۱): آپ ﷺ کے دفن کے بارے میں روایات مختلف ہیں بعض میں سل اور بعض میں من قبل القبلة کے الفاظ ہیں۔ لہذا آپ ﷺ کی عملی احادیث من قبل القبلة والی راجح ہیں۔ (۲) اختلاف سے قطع نظر آپ کے بارے میں سل والی حدیث حالت عذر پر محمول ہے کہ قبلہ کی جانب دیوار کی وجہ سے جگہ تنگ تھی چارپائی رکھنے کی جگہ نہیں تھی اس لئے سل اختیار کیا گیا۔ (مرقات ص ۴۷ ج ۴، زجاجة ص ۴۷۴ ج ۱)

ابواب النکاح

قوله تعالیٰ. و انکحوا الایامی منکم الآیة

اہل ظاہر کے ہاں نکاح فرض ہے۔ بعض کے ہاں سنت ہے۔ بعض کے ہاں مستحب ہے۔ بعض کے ہاں مباح ہے۔

فرضیت کی دلیل: قرآن و حدیث میں نکاح کے بارے میں صیغہ امر وارد ہے اور مطلق امر وجوب و فرضیت کے لئے آتا ہے۔ قوله تعالیٰ فانکحوا ما طاب لکم (نساء) و انکحوا الایامیٰ (نور) حدیث میں ہے تزوجوا الودود الولود (ابوداؤد، نسائی، مشکوٰة ص۲۶۷). دوسری حدیث میں ہے تناکحوا تکثروا.

سنیت کی دلیل: اربع من سنن المرسلین النکاح الحدیث (ترمذی) و اتزوج فمن رغب عن سنتی فلیس منی (مسلم)

استحباب کی دلیل: من استطاع منکم فلیتزوج و من لم یستطع فلیصم الحدیث (مسلم) ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں روزہ مستحب ہے تو اس کا مبدل نکاح بھی مستحب ہونا چاہئے۔

اباحت کی دلیل: و احل لکم ما وراء ذلکم الآیۃ (نساء) حلت۔ اباحت کے معنی میں مستعمل ہوتی ہے۔

تحقیق: دراصل یہ نصوص مختلف احوال پر محمول ہیں۔ نہ ان میں تعارض ہے نہ تاویل کی ضرورت ہے اگر غلبہ شہوت کی وجہ سے زنا کا یقین ہو اس سے صرف نکاح کی صورت میں بچاؤ ممکن ہو تو نکاح کرنا فرض ہے۔ اگر زنا کے ارتکاب کا ظن ہو تو نکاح واجب ہے۔ اعتدال کی حالت میں نکاح سنت ہے۔ ان تینوں صورتوں میں بیوی کے حقوق کی ادائیگی پر قدرت شرط ہے۔ جیسے نفقہ و سکنی۔ صحبت وغیرہ اگر بیوی کے حقوق ادا نہ کر سکنے کا یقین ہو تو نکاح حرام ہے۔ عدم ادائیگی کا ظن ہو تو نکاح مکروہ ہے۔
(بذل المجہود ص ا ج ۴ مظاہر حق)

مسئلہ: اعتدال کی حالت میں نکاح کرنا امام ابو حنیفہؒ کے ہاں سنت مؤکدہ ہے۔ نفل عبادت سے افضل ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں نکاح مباح ہے۔ نفل عبادت افضل ہے۔

حنفیہ کی دلیل (۱): قولہ تعالیٰ و لقد ارسلنا رسلا من قبلک و جعلنا لھم ازواجا و ذریۃ (رعد) حضرت یحییٰ علیہ السلام کے سوا تمام انبیاء علیہم السلام کی سنت ہے عن ابی ایوب رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اربع من سنن المرسلین الحیاء و التعطر و السواک و النکاح (ترمذی) (۲) عن ام حبیبۃ رضی اللہ عنہا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من کان علی دینی و دین داؤد و سلیمان و ابراھیم علیھم السلام فلیتزوج (کنز العمال، عینی، زجاجۃ) (۳) ترغیب کی حدیثیں کثرت سے وارد ہیں (۴) نکاح کے فوائد افضلیت کی مستقل دلیل ہیں۔ مثلاً (۱) زوجین کی عصمت کی حفاظت۔ (۲) عورت کی ضروریات کا انتظام۔ (۳) بقاء نسل۔ (۴) تکثیر امت۔ (۵) تربیت اولاد۔ (۶) تہذیب اخلاق۔ (۷) بال بچوں کی خاطر ضبط نفس۔ ایثار۔ محنت کا جذبہ جیسے اخلاق فاضلہ کا حصول۔ ان میں سے ہر ایک مصلحت نفل عبادت سے افضل ہے تو ان کا مجموعہ بطریق اولیٰ افضل ہوگا۔

امام شافعیؒ کی دلیل (۱): حضرت یحییٰ علیہ السلام نے نکاح نہیں کیا اس پر قرآن مجید نے ان کی مدح فرمائی ہے و سیدا و حصورا و نبیا من الصالحین (آل عمران)

جواب: یہ حضرت یحییٰ علیہ السلام کی خاص طبیعت کی وجہ سے تھا اور آپ کی شریعت تھی۔ ہمارے آقا

ﷺ کی شریعت و سنت میں نکاح کی ترغیب دی گئی ہے۔ کما مر آنفا. (۲) قوله تعالیٰ و احل لکم ما وراء ذلکم (النساء)

جواب: نکاح بذات خود مباح ہے اس کی افضلیت مذکورہ مصالح کی وجہ سے ہے۔ مختصر یہ کہ اگر نکاح افضل نہ ہوتا تو آپ ﷺ متعدد نکاح کر کے نفل عبادت پر اسے ترجیح نہ دیتے۔ (فتح الملهم ص۴۲۶ ج۳، بذل المجهود ص ۱ ج۴، اوجز ص۲۳۵ ج۴، زجاجة)

باب ما جاء فی اعلان النکاح

مسئله: باجماع ائمہ اربعہ گانا بجانا حرام ہے۔

دلیل (۱): قوله تعالیٰ و من الناس من یشتری لهو الحدیث الآیة (لقمان) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں هو الغناء۔ حسن بصری، مجاہد، مکحول تابعین سے بھی یہی تفسیر منقول ہے۔ (روح المعانی)

(۲) عن ابی امامة رضی اللہ عنہ قال قال النبی ﷺ امرنی ربی عزوجل بمحق المعازف و المزامیر و الاوثان الحدیث (مسند احمد، مشکوٰة ص۳۱۸ ج۲) (۳) عن جابر رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ الغناء ینبت النفاق کما ینبت الماء الزرع (بیهقی فی شعب الایمان. مشکوٰة ص۴۱۱ ج۲) (۴) عن ابی امامة رضی اللہ عنہ عن رسول الله ﷺ قال لا تبیعوا القینات و لا تشتروهن ...... فی مثل هذا انزلت هذه الآیة و من الناس من یشتری لهو الحدیث الآیة (ترمذی، ابن ماجة) (۵) عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها قالت قال رسول الله ﷺ ان الله تعالیٰ حرم القینة و بیعها و ثمنها و تعلیمها و الاستماع الیها ثم قرأ و من الناس من یشتری لهو الحدیث (رواه ابن ابی الدنیا و ابن مردویه) (۶) ایک مرفوع حدیث میں ہے قال ﷺ انما نهیتکم عن صوتین فاجرین احمقین صوت النوحة و صوت الغناء (تفسیرات احمدیة) (۷) ایک مرفوع حدیث ہے انه ﷺ قال لیکونن فی امتی قوم یستحلون الخز و الخمر و المعازف (ابوداؤد، ابن ماجة، مسند احمد، باسانید صحیحة) (۸ و ۹ و ۱۰) حضرت انس، حضرت ابن عباس، حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہم کی مرفوع احادیث میں ہے لیکونن فی هذه الامة خسف و قذف و مسخ اذا شربوا الخمور و اتخذوا القینات و ضربوا بالمعازف (مسند احمد، طبرانی، کتاب ذم الملاهی لابن ابی الدنیا) (۱۱) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی طویل مرفوع حدیث جو اشراط الساعة کے بارے میں ہے اس کا ایک جملہ یہ بھی ہے و

ظهرت القینات و المعازف (ترمذی، مشکوٰۃ ص۴۷۰ ج۲) (۱۲) عن علی رضی اللہ عنہ قال نهی النبی ﷺ عن ضرب الدف و لعب الضنج و ضرب الزمارة (رواہ الخطیب)

عبارات فقهاء: ان التغنی حرام فی جمیع الادیان (فتاوی تا تارخانیة) استماع ضرب الدف و المزمار و غیر ذلک حرام (رد المحتار) ان الملاهی کلها حرام حتی التغنی بضرب القصب (هدایہ) التغنی و الطنبور و البربط و الدف و ما یشبه ذلک حرام (نهایة) ملاہی و مزامیر وطنبور و دہل و نقارہ و دف وغیرہ باتفاق حرام اند (مالا بد منه) کذا فی امداد الفتاویٰ و مجموعہ فتاویٰ.

بعض صوفیه حلت غنا کے قائل تھے دلیل (۱): عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها ان ابا بکر رضی اللہ عنہ دخل علیها و عندها جاریتان فی ایام منی تدففان و تضربان و فی روایة تغنیان بما تقاولت الانصار یوم بعاث و النبی ﷺ متغش بثوبه فانتهرهما ابوبکر رضی اللہ عنہ فکشف النبی ﷺ من وجهه فقال دعهما یا ابا بکر فانها ایام عید (بخاری، مسلم، مشکوٰۃ ص۱۲۶ ج۱) (۲) عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها قالت کانت عندی جاریة من الانصار زوجتها فقال رسول الله ﷺ یا عائشة الاتغنین فان هذا الحی من الانصار یحبون الغناء (ابن حبان، مشکوٰۃ ص۲۷۲) (۳) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال انکحت عائشة رضی الله تعالیٰ عنها ذات قرابة لها من الانصار فجاء رسول الله ﷺ فقال اهدیتم الفتاة قالوا نعم قال ارسلتم معها من تغنی قالت لا فقال رسول الله ﷺ ان الانصار قوم فیهم غزل فلو بعثتم معها من یقول: اتیناکم اتیناکم فحیانا و حیاکم (ابن ماجة، مشکوٰۃ ص۲۷۲) (۴) عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها قالت قال رسول الله ﷺ اعلنوا هذا النکاح و اجعلوه فی المساجد و اضربوا علیه بالدفوف (ترمذی)

جواب: منع کی نصوص سے جواز کی روایات منسوخ ہیں۔ اصولی طور پر تعارض کے وقت محرم کو ترجیح دی جاتی ہے۔ پھر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار صرف منع پر دال ہیں ان کا کوئی اثر جواز پر دلالت نہیں کرتا۔ خصوصاً حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث نهی النبی ﷺ عن ضرب الدف اھ (خطیب) نسخ کی صریح دلیل ہے۔ اسی وجہ سے ائمہ اربعہؒ کا حرمت پر اجماع ہے البتہ صرف خوشی کے موقع پر جیسے عید و نکاح پر بعض متاخرین حنفیہ نے تھوڑی دیر دف بجانے کو جائز کہا ہے اکثر حنفیہ اس کو بھی ناجائز کہتے

ہیں اور ضرب دف سے تشہیر مراد لیتے ہیں۔ علامہ تورپشتی او فقیہ ابو اللیث سمرقندیؒ نے یہی تاویل کی ہے۔ اس پر قرینہ یہ ہے کہ آپ ﷺ اور آپ کی صاحبزادیوں کے نکاح پر دف بجانا ثابت نہیں ہے اسی طرح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے بھی اس کا عام ثبوت نہیں ملتا۔ ایک آدھ موقع پر چند بچیوں کا دف بجانا اور بات ہے پھر متأخرین کے ہاں دف بجانا چند شرطوں سے مشروط ہے۔

(۱) جلاجل (گھنگرو) نہ ہوں۔ (۲) سُر تال سے نہ بجائی جائے محض ڈب ڈب کافی ہے۔ (۳) تھوڑی دیر بجائی جائے۔ شامی میں ہے **هذا اذا لم يكن له جلاجل و لم يضرب على هيئة الضرب.**

لمعات میں ہے **دل الحديث على اباحة المقدار اليسير** (امداد الفتاویٰ ص ۲۴۲ ج ۲)

(روح المعانی تفسیر آیت و من الناس من یشتری لهو الحدیث تفسیرات احمدیه. تفسیر کبیر، فتح الملهم ص ۴۳۴ ج ۲ امداد الفتاویٰ، مجموعه فتاویٰ ص ۲۴۱ ج ۲، زجاجة ص ۴۵ ج ۴)

باب ما جاء لا نكاح الا بولى

قوله تعالىٰ: و انكحوا الايامى

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں عورت کا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر درست ہے البتہ ولی کو اعتراض اور فسخ کا حق حاصل ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں عورت کی عبارت سے نکاح صحیح نہیں۔

حنفیہ کی دلیل: (۱) **قوله تعالىٰ و امرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبى الآية** (احزاب) (۲) **فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره** (بقرة) (۳) **فلا جناح عليهما ان يتراجعا** (بقرة) ای يتناكحا (۴) **فلا تعضلوهن ان ينحكن ازواجهن** (بقرة) (۵) **فلا جناح عليهن فيما فعلن فى انفسهن بالمعروف** (بقرة) ان آیات سے واضح ہوتا ہے کہ عورت اپنا نکاح خود کر سکتی ہے۔ (۶) **عن ابن عباس** رضی اللہ عنہ **ان النبى** ﷺ **قال الايم احق بنفسها من وليها و البكر تستاذن فى نفسها** (مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی) (۷) حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک عورت نے آپ ﷺ کی خدمت میں عرض کیا کہ ان کے والد نے اس کا نکاح کر دیا ہے جو اسے منظور نہیں ہے **فجعل الامر اليها** (نسائی، ابن ماجة، مسند احمد) (۸) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبد الرحمٰن رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا نکاح کر دیا تھا جب کہ عبد الرحمٰن رضی اللہ عنہ ملک شام گئے ہوئے تھے (موطا مالک، طحاوی) (۹) حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنا نکاح آپ ﷺ سے خود کیا تھا۔ انہوں نے اس وقت کہا تھا **ليس احد من اوليائى شاهدا** (ابن حبان،

طحاوی) (۱۰) حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ کی روایت میں ہے کہ سبیعہ اسلمیہ رضی اللہ تعالی عنہا عدت وفات سے فارغ ہوئی اور اس کے اولیاء غائب تھے تو آپ ﷺ نے فرمایا قد حللت فانکحی من شئت (موطا مالک) (۱۱) حضرت خنساء رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں بھی آپ ﷺ کے یہی الفاظ ہیں انکحی من شئت (مسند عبد الرزاق) (۱۲) قیاس کا مقتضی بھی یہی ہے کہ نابالغہ اپنے مال و جان میں تصرف کرنے سے ممنوع تھی۔ بلوغ کے بعد اسے مال میں تصرف کا حق حاصل ہو گیا ہے تو جان میں بھی تصرف کا حق ملنا چاہئے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل (۱): فلا تعضلوھن ان ینکحن ازواجھن (بقرۃ) یہ اولیاء کو خطاب ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ولی کا نکاح میں دخل ہے ورنہ عضل سے منع کرنا بے معنی ہوگا۔

جواب: سیاق آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خطاب اولیاء کو نہیں بلکہ سابقہ ازواج کو ہے آیت کا آغاز ہے و اذا طلقتم النساء اھ.

دلیل (۲): و انکحوا الایامی منکم (نور)

دلیل (۳): و لا تنکحوا المشرکین حتی یؤمنوا (بقرۃ)

جواب: یہ حصر نہیں بلکہ عرف و عادت کے لحاظ سے ہے کہ عموماً نکاح مردوں کے توسط سے ہوتا ہے۔

دلیل (٤): عن ابی موسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ ﷺ لا نکاح الا بولی (ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجۃ، مسند احمد، دارمی)

جواب (۱): اس روایت کے وصل و انقطاع میں اختلاف ہے جیسا کہ امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مذکورہ صحیح حدیث کے مقابلہ میں مرجوح ہے۔ (۲) بر تقدیر صحت تطبیق یہ ہے کہ یہ صغیرہ۔ مجنونہ اور لونڈی پر محمول ہے۔ (۳) لانفی کمال کے لئے ہے ولی کو اعتراض و فسخ کا حق حاصل ہے۔ (۴) مذکورہ بالا دلائل کی رو سے بالغہ خود اپنی ذات کی ولیہ ہے لہذا اس کا نکاح بدوں ولی نہیں ہے۔

دلیل (۵): عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنھا ان رسول اللہ ﷺ قال ایما امرأۃ نکحت بغیر اذن ولیھا فنکاحھا باطل الحدیث (ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجۃ، مسند احمد، دارمی)

جواب (۱): اس کی سند میں سلیمان بن موسی راوی ہے امام بخاریؒ نے اس کی تضعیف کی ہے۔ نسائی فرماتے ہیں فی حدیثه شیٔ. لہذا ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مذکورہ صحیح حدیث کے مقابلہ میں مرجوح

ہے۔ (۲) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنی بھتیجی حفصہ کا خود نکاح کر دیا تھا جب صحابی اپنی روایت کے خلاف عمل کرے تو وہ روایت منسوخ یا مؤول ہوتی ہے۔ تاویل یہ ہے کہ اس کا نکاح قریب البطلان ہے ولی کو اعتراض و فسخ کا حق حاصل ہے۔ (۳) تطبیق یہ ہے کہ یہ صغیرہ۔ مجنونہ۔ لونڈی پر محمول ہے۔

دلیل (٦): نیز دیگر بارہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے لا نکاح الا بولی کے مضمون کی روایات مروی ہیں۔ جیسے ابن مسعود، ابن عمر، انس، عمران بن حصین، ابوہریرہ، معاذ بن جبل، علی، ابو ذر، مقداد، مسور بن مخرمہ، ام سلمہ، زینب بنت جحش رضی اللہ عنہم۔

جواب: سب کا جواب مذکورہ بالا ہے۔ (فتح الملہم ص ۴۶۳ ج ۳، بذل المجہود ص ۲۱ ج ۴، زجاجۃ المصابیح ص ۳۹۰ ج ۲، اوجز المسالک ص ۲۴۲ ج ۴)

باب ماجاء لا نکاح الا ببینۃ

مسئلہ: ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں نکاح کی صحت کے لئے عقد نکاح کے وقت شہادت شرط ہے امام مالکؒ کے ہاں شرط نہیں البتہ رخصتی کے وقت شہادت ان کے ہاں شرط ہے۔ اہل ظاہر کے ہاں بھی شہادت شرط نہیں ہے۔

جمہور کی دلیل: عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال البغایا التی ینکحن انفسھن بغیر بینۃ (ترمذی)

امام مالکؒ کی دلیل: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح بلا شہود تھا۔

جواب: یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی (اوجز ص ۲۸۱ ج ۴)

باب ما جاء فی استیما ر البکر و الثیب

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تنکح الثیب حتی تستأمر و لا تنکح البکر حتی تستاذن (ترمذی، ابوداؤد)

فائدہ: عورت چار قسم ہے۔ (۱) باکرہ صغیرہ۔ (۲) باکرہ بالغہ۔ (۳) ثیبہ صغیرہ۔ (۴) ثیبہ باکرہ۔ باکرہ صغیرہ پر بالاتفاق ولایت اجبار حاصل ہے۔ ثیبہ بالغہ پر ولایت اجبار بالاتفاق حاصل نہیں۔ باقی دو صورتوں میں اختلاف ہے۔ حنفیہ کے ہاں باکرہ بالغہ پر ولایت اجبار حاصل نہیں۔ ثیبہ صغیرہ پر حاصل

ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں برعکس حکم ہے۔ یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے کہ حنفیہ کے ہاں ولایت کا مدار صغر پر ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں ولایت کا مدار بکارۃ پر ہے۔ تو باکرہ بالغہ پر حنفیہ کے ہاں ولایت اجبار نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ اثبات کے قائل ہیں۔

حنفیه کی دلیل (۱): حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے قال رسول الله ﷺ ...... و **لا تنكح البكر حتى تستأذن.** (ترمذی، بخاری، مسلم) البکر سے مراد باکرہ بالغہ ہے کیونکہ باکرہ صغیرہ پر بالاتفاق ولایت اجبار حاصل ہے۔ (۲) **عن ابن عباس** رضی اللہ عنہ **ان النبی** ﷺ **قال الایم احق بنفسها من ولیها و البکر تستاذن فی نفسها** (مسلم، ترمذی) (۳) **عن خنساء رضی الله تعالی عنه قالت انکحنی ابی و انا کارهة و انا بکر فشکوت ذلک للنبی** ﷺ **فقال لا تنکحها و هی کارهة** (نسائی)

فائدہ: بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت خنساء رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا واقعہ ان کے ثیبہ ہونے کی حالت میں پیش آیا تو تطبیق یہ ہے کہ دونوں حالتوں میں ایسا واقعہ پیش آیا اور دونوں صورتوں میں آپ ﷺ نے ان کے والد کے نکاح کو رد کر دیا۔ (۴) **عن ابن عباس** رضی اللہ عنہ **ان جاریة بکرا اتت رسول الله** ﷺ **فذکرت ان اباها زوجها و هی کارهة فخیرها النبی** ﷺ (ابوداؤد، نسائی، ابن ماجه، مسند احمد، مشکوۃ ص ۲۷۱ قال ابن القطان حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ صحیح) (۵) **عن ابن عباس** رضی اللہ عنہ **ان النبی** ﷺ **رد نکاح بکر و ثیب انکحهما ابوهما و هما کارهتان** (دارقطنی)

ائمه ثلاثهؒ کی دلیل: **عن ابن عباس** رضی اللہ عنہ **قال رسول الله** ﷺ **الایم احق بنفسها من ولیها .... و البکر تستاذن فی نفسها** (ترمذی، مسلم) ایم سے ثیب مراد ہے کیونکہ **و البکر تستاذن فی نفسها** اس کے آگے آرہا ہے۔ اس کے مفہوم مخالف سے استدلال ہے۔

جواب (۱): مذکورہ روایات منطوق ہیں۔ منطوق کے مقابلہ میں مفہوم حجت نہیں۔ (۲) اسی حدیث کا آخری جملہ **و البکر تستاذن فی نفسها** استدلال سے اباء کرتا ہے۔ (بذل المجهود ص۲۷ ج۳، فتح الملهم ص ۴۶۲ ج۳، زجاجة المصابيح ص ۳۹۳ ج۲)

باب ما جاء فی مهور النساء

قوله تعالیٰ: ان تبتغوا باموالکم

عن سهل بن سعد رضی اللہ عنہ **مرفوعا .... التمس و لو خاتما من حدید الحدیث** (بخاری،

مسلم، ترمذی)

مسئله: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں مہر کم از کم دس درہم ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں جو چیز بیع میں ثمن بن سکتی ہے وہ نکاح میں مہر بھی بن سکتی ہے۔ کم ہو یا زیادہ، امام مالکؒ کے ہاں کم از کم ربع دینار ہے۔

حنفیه کی دلیل (۱): قوله تعالیٰ: ان تبتغوا باموالکم الآیة (نساء) قد علمنا ما فرضنا علیهم فی ازواجهم (احزاب) ان آیات سے معلوم ہوا کہ مہر مال ہے اور مقرر ہے۔ یہ مجمل ہے درج ذیل احادیث اس کی تفسیر ہیں۔ (۲) عن جابر رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ لا مهر اقل من عشرة دراهم (رواہ ابن ابی حاتم) و قال ابن حجرؒ بهذا الاسناد حسن. (۳) عن جابر رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ و لامهردون عشرة دراهم (دارقطنی، بیهقی) تعدد طرق سے حسن ہے (بذل المجهود ص ۳۲ ج ۴) (۴) عن علی رضی اللہ عنہ و لا یکون المهر اقل من عشرة دراهم (دارقطنی، بیهقی) یہ مرفوع حکمی ہے۔

امام شافعیؒ و امام احمدؒ کی دلیل (۱): حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث باب ہے التمس و لو خاتما من حدید الحدیث. (۲) حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال یا رسول الله تزوجت امرأة قال ما اصدقتها قال وزن نواة من ذهب (ابوداؤد) (۳) عن جابر رضی اللہ عنہ ان النبی ﷺ قال من اعطی فی صداق امرأة ملأ کفیه سویقا او تمرا فقد استحل (ابوداؤد)

جواب: دس درہم سے کم کی روایات مہر معجّل پر محمول ہیں جو رخصتی سے قبل دینے کا معمول تھا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ان علیا رضی اللہ عنہ لما تزوج بنت رسول الله ﷺ اراد ان یدخل بها فمنعه ﷺ حتی یعطیها شیأ فقال یا رسول الله لیس لی شئ فقال اعطها درعک فاعطاها درعه ثم دخل بها (ابوداؤد، نسائی) جب کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا مہر پانچ سو درہم تھا۔

امام مالکؒ کی دلیل: حد سرقہ کے نصاب پر قیاس ہے کہ ان کے ہاں ربع دینار کے سرقہ پر قطع ید ہے دونوں جگہ عضو محترم ہے۔

جواب: نص کے مقابلہ میں قیاس معتبر نہیں ہے۔ (فتح الملهم ص ۴۷۸ ج ۳، بذل المجهود ص ۳۲ ج ۴)

و لو خاتما من حدید: یہ مبالغہ فی القلت ہے۔ ویسے لوہے کی انگوٹھی مرد کے لئے ممنوع اور عورت کے لئے مکروہ ہے۔ ہاں اگر انگوٹھی پر چاندی لپٹی ہوئی ہو تو درست ہے (عرف الشذی)

زوجتکھا بما معک من القرآن عن سھل بن سعد رضی اللہ عنہ **مرفوعا** (ترمذی، ابوداؤد)

مسئلہ: ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں مہر کا مال ہونا ضروری ہے تعلیم قرآن وغیرہ مہر نہیں بن سکتے۔ امام شافعیؒ کے ہاں تعلیم قرآن مہر بن سکتی ہے۔

جمھور کی دلیل: قوله تعالیٰ ان تبتغوا باموالکم (نساء) اس سے واضح ہوا کہ مہر کا مال ہونا ضروری ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: حدیث باب ہے۔

جواب (۱): نص قرآنی کے مقابلہ میں خبر واحد مؤول ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مہر راجب ذمہ لازم ہے قرآن کی برکت سے نکاح کیا جاتا ہے **بما معک** میں باعوض کے لئے نہیں بلکہ سببیت کے لئے ہے۔ یہی تو جیہ اس حدیث کی ہے **تزوج ابو طلحة** رضی اللہ عنہ **ام سلیم رضی الله تعالی عنها فکان صداق ما بینهما الاسلام** (نسائی، مشکوۃ ص۲۷۷) یعنی اسلام کی برکت سے نکاح ہوا۔ اسلام خود مہر نہیں تھا۔

جواب (۲): یہ اس آدمی کی خصوصیت تھی۔ اس پر قرینہ یہ ہے **عن ابی النعمان** رضی اللہ عنہ **قال زوج رسول الله** ﷺ **امراة علی سورة من القرآن ثم قال لا یکون لاحد بعدک مهرا** (سنن سعید بن منصور، مرسلا) ابوداؤد میں مکحول کی روایت میں ہے **انه کان یقول لیس ذلک لاحد بعد رسول الله** ﷺ **و اخرج ابو عوانة من طریق اللیث نحوہ.** (اوجز ص۲۵۱ ج۴، فتح الملهم ص۴۸۲ ج۳، زجاجة ص۴۳۵ ج۲)

باب ما جاء فی المحل و المحلل له

عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ **قال لعن رسول الله** ﷺ **المحل و المحلل له** (ترمذی، حسن صحیح)

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں محلل کا نکاح صحیح ہے لیکن تحلیل کی شرط مکروہ تحریمی اور گناہ ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں نکاح باطل ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں عقد نکاح میں تحلیل کی شرط ہو تو نکاح فاسد ہے اگر عقد سے پہلے شرط ہو یا بدوں شرط محض تحلیل کی نیت ہو تو نکاح صحیح ہے۔

حنفیه کی دلیل: حدیث باب سے **المحل** کا لفظ صحت نکاح پر دال ہے۔ اور لعنت کا لفظ کراہت تحریمی اور گناہ پر دال ہے۔ لعنت کبھی حرمت اور کبھی کراہت کی وجہ سے ہوتی ہے یہاں محل کے قرینہ سے کراہت پر محمول ہے۔

مالکیه کی دلیل: بھی حدیث باب کا اطلاق وعموم ہے۔

جواب: حدیث باب کا اپنے ظاہری عموم بالاتفاق مرادنہیں کیونکہ ایک لحاظ سے (۱) ولی (۲) حاکم (۳) لونڈی بیچنے والا۔ (۴) مطلقہ ثلاث سے نکاح کر کے اپنی رغبت سے طلاق دینے والا یہ سب بالاتفاق محلل ہیں اور اس حدیث کا مصداق نہیں ہیں۔ لہذا اس کا مصداق خاص شخص ہے جو محض اپنی شہوت نفسانی کی تسکین کے لئے نکاح کرے جسے دوسری حدیث میں ''التیس المستعار'' کہا گیا ہے اور اگر کوئی شخص دوسرے کی ہمدردی کے لئے نکاح کر کے چھوڑ دے تو وہ نفع رسانی کی فضیلت کی بے شمار نصوص کی وجہ سے ملعون نہیں ہوگا بلکہ ماجور ہوگا ان شاء اللہ تعالیٰ (فتح الملهم ص ۵۰۲ ج ۳، اوجز ص ۲۶۹ ج ۴، حاشیة الکوکب ص ۳۳۵ ج ۱، از نیل الاوطار للشوکانیؒ)

باب نكاح المتعة

مسئله: اہل سنت کے ہاں متعہ حرام ہے۔ رافضی جواز کے قائل ہیں۔

حرمت کی دلیل (۱): قوله تعالیٰ و الذین هم لفروجهم حافظون الا علی ازواجهم او ما ملکت ایمانهم الآیات (مومنون) ظاہر ہے کہ ممتوعہ عورت نہ منکوحہ کے حکم میں ہے کہ میراث جاری نہیں ہوتی اور بدون طلاق فرقت ہوتی ہے نہ مملوکہ کے حکم میں ہے کہ اس کی بیع وغیرہ نہیں ہوتی۔

شبه: یہ سورت تو مکی ہے اور حرمت متعہ مدنی ہے۔

جواب (۱): ممکن ہے کہ یہ آیت مدنی ہو۔ (۲) پہلے اسے ازواجهم میں شامل سمجھا گیا پھر حرمت متعہ کی اطلاع پر معلوم ہوا کہ یہ ازواجهم سے خارج ہے (الکوکب الدری)

دلیل (۲): متعدد روایات صحیحہ حرمت متعہ پر دال ہیں۔ مسلم کی روایت ہے ان الله قد حرم ذلک الی یوم القیامة.

فائده: کتب شیعہ میں حرمت متعہ مذکور ہے۔ عن علی رضی اللہ عنہ قال حرم رسول الله ﷺ لحوم الحمر الاهلية و نكاح المتعة (الاستبصار) ان کی کتاب تہذیب میں بھی حرمت متعہ کی روایت

موجود ہے۔

شبہ: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ وبعض دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے اباحت متعہ کا ثبوت ملتا ہے۔

جواب: یہ حرمت سے قبل کے واقعات ہیں جیسا کہ ترمذی میں ہے۔ عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال انما كانت في اول الاسلام حتى اذا نزلت الآية الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم قال ابن عباس رضی اللہ عنہ فكل فرج سواهما فهو حرام.

شبہ: قوله تعالىٰ فما استمتعتم به منهن الآية سے جواز متعہ معلوم ہوتا ہے۔

جواب: استمتاع کے لغوی معنی مراد ہیں جس کا مصداق نکاح ہے اس پر قرینہ حرمت متعہ کی نصوص کے علاوہ خود اسی آیت کے الفاظ ہیں "محصنين غير مسافحين" نکاح کرنے والے نہ محض شہوت رانی کرنے والے۔

شبہ: بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دور خلافت میں حرمت متعہ کا حکم دیا تھا۔

جواب: آپ نے دیگر مسائل کی طرح اس کی تشہیر کی تھی۔

شبہ: صاحب ہدایہ نے امام مالکؒ کی طرف نکاح متعہ کی حلت منسوب کی ہے۔

جواب: یہ تسامح ہے۔ موطا مالک میں حرمت متعہ کی روایتیں مذکور ہیں۔ فقہ مالکی کی کتابوں میں اس کی حرمت کی صراحت موجود ہے۔

شبہ: المحلی میں ہے کہ حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے فرمایا نزلت آية المتعة في كتاب الله تعالىٰ لم تنزل آية بعد تنسخها فامرنا رسول الله ﷺ و تمتعنا مع رسول الله ﷺ و مات و لم ينهنا عنها اه.

جواب: المحلی میں ہی ہے کہ اس سے مراد متعہ حج ہے نہ کہ متعہ نکاح اور آیت متعہ سے مراد فمن تمتع بالعمرة الى الحج ہے۔ (اوجز ص ۳۰۵ ج ۴، فتح الملہم ص ۴۴۳ ج ۳)

باب النهي عن نكاح الشغار

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں نکاح شغار میں تسمیہ باطل، مہر مثل واجب اور نکاح صحیح ہے۔ امام احمدؒ، اسحاقؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ عطاء، عمرو بن دینار، زہری، مکحول، سفیان ثوریؒ کا مسلک بھی یہی

ہے۔امام شافعیؒ کے ہاں باطل ہے۔ ان کی دلیل احادیث باب ہیں۔ **عن عمران بن حصین رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا شغار فی الاسلام** (ترمذی) **و عن ابن عمر رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن الشغار** (ترمذی)

حنفیہ کی طرف سے جواب: مہرمثل کے وجوب کے بعد نکاح شغار کی تعریف سے یہ نکاح خارج ہو جاتا ہے اور عام نکاح کی تعریف اس پر صادق آتی ہے کیونکہ نکاح شغار کی تعریف میں مہر کی نفی بلکہ بضع کو مہر قرار دینا داخل ہے۔ جیسا کہ مغرب میں ہے اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے **ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن الشغار و الشغار ان یزوج الرجل ابنتہ علی ان یزوجہ ابنتہ و لیس بینھما صداق** (بخاری، مسلم، مشکوۃ ص ۲۷۱) ترمذی نے بھی باب ہذا میں یہی تفسیر کی ہے۔

سوال: ابوداؤد باب فی الشغار میں ہے **ان العباس رضی اللہ عنہ انکح عبد الرحمن ابنتہ و انکحہ عبد الرحمن ابنتہ و کانا جعلا صداقا فکتب معاویۃ رضی اللہ عنہ یامرہ بالتفریق بینھما و قال فی کتابہ ھذا الشغار الذی نھی صلی اللہ علیہ وسلم عنہ.**

جواب: یہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا فہم و اجتہاد تھا جو لغوی اور شرعی معنی کے مطابق نہیں۔ خود حضرت عباس رضی اللہ عنہ اور عبد الرحمٰن رضی اللہ عنہ کا عمل اس کی نفی کرتا ہے۔ اہل حدیث علماء کی تصنیفات میں مذکورہ بالا تعریف تسلیم اور نقل کی گئی ہے دیکھو **عون المعبود** (ص۱۸۷ ج۳، تحفۃ الاحوذی ص۱۸۸ ج۲، بدور الاھلۃ ص ۱۶۴)

فائدہ: آج کل بٹہ کے نکاح کو اہل حدیث نکاحِ شغار میں داخل سمجھتے ہیں جو سراسر غلط ہے۔ مذکورہ بالا مسلمہ تعریف اس پر قطعاً صادق نہیں آتی۔ (فتح الملھم ص ۴۵۹ ج۳، بذل المجھود ص۱۷ ج۴)

باب فی الشرط عند عقدة النکاح

فائدہ: نکاح میں شرط کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) مقتضیٰ عقد کے موافق ہو۔ مہر و حقوق زوجہ کی ادائیگی کی شرط۔ (۲) مقتضاء عقد کے خلاف ہو۔ حقوق زوجین کی نفی کی شرط وطی مہر نفقہ کی نفی۔ (۳) مباح شرط ہو مثلاً عورت کو اس کے میکے شہر سے باہر نہ لے جانا۔ پہلی شرط کا ایفاء باتفاق ائمہ اربعہ واجب ہے دوسری کا عدم ایفاء بالاتفاق لازم ہے۔ تیسری قسم میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں ایفاء لازم نہیں ہے۔ امام احمدؒ کے ہاں ایفاء واجب ہے۔

جمہور کی دلیل (۱): عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها مرفوعا کل شرط لیس فی کتاب الله فهو باطل (بخاری، مسلم) (۲) و قال النبی ﷺ المسلمون عند شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا الحدیث (ترمذی) (۳) المسلمون عند شروطهم ما وافق الحق (دارقطنی) (۴) عن جابر رضی الله عنه ان النبی ﷺ خطب ام مبشر رضی الله عنها بنت البراء فقالت انی شرطت لزوجی ان لا اتزوج بعده فقال النبی ﷺ ان هذا لا یصلح (طبرانی صغیر، سند حسن) (۵) عن عباد قال رفع الی علی رضی الله عنه رجل تزوج امرأة و شرط لها دارها فقال علی رضی الله عنه شرط الله قبل شرطها او قبل شرطه و لم یرلها شیئًا و شرط الله تعالی اسکنوهن من حیث سکنتم (ابن ابی شیبة، عبد الرزاق)

امام احمدؒ کی دلیل: حضرت عقبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے قال رسول الله ﷺ ان احق الشروط ان یوفی لها ما استحللتم بها الفروج (صحاح ستة)

جواب (۱): مذکورہ احادیث کے قرینہ سے شرط کی پہلی قسم پر محمول ہے۔ (۲) محض ایفاء کی تاکید ہے۔ عدم ایفاء کی صورت میں نکاح متاثر ہوگا یا نہیں یہ حدیث اس سے ساکت ہے۔ ناطق ساکت سے راجح ہے۔

دلیل (۲): حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے جو یہاں ترمذی میں منقول ہے۔

جواب: حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مختلف روایتیں منقول ہیں۔ روی ابن وهب عن عبید بن السباق بسند جید ان رجلا تزوج امرأة فشرط لها ان لا یخرجها من دارها فارتفعوا الی عمر رضی الله عنه فوضع الشرط و قال المرأة مع زوجها. (بذل المجهود ص۴۳ ج۳، اوجز ص۲۶۵ ج۴، فتح الملهم ص۴۶۰ ج۳)

باب ما جاء فی کراهیة مهر البغی

عن ابی مسعود الانصاری رضی الله عنه قال نهی رسول الله ﷺ عن ثمن الکلب الحدیث (ترمذی)

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں کتے کی بیع جائز ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں ناجائز ہے۔ امام مالکؒ کی دو روایتیں مختلف ہیں۔ ایک جواز کی دوسری عدم جواز کی۔

جواز کی دلیل (۱): عن جابر رضی الله عنه ان النبی ﷺ نهی عن ثمن السنور و الکلب الا

کلب صید (نسائی، سند جید) (۲) عن جابر رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نهی عن ثمن الکلب الا الکلب المعلم (نسائی، مسند احمد) (۳) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال رخص رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فی ثمن الکلب (مسند ابوحنیفة سند جید) (۴) عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده رضی اللہ عنہ انه صلی اللہ علیہ وسلم قضی فی کلب صید قتله رجل باربعین درهما و قضی فی کلب ما شية بکبش (طحاوی) (۵) عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ انه قضی فی کلب الصید اربعین درهما (سنن سعید بن منصور، بیهقی)

عدم جواز کی دلیل: حضرت ابومسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے قال نهی رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم عن ثمن الکلب و مهر البغی و حلوان الکاهن (ترمذی، حسن صحیح و صحاح ستة)

جواب: مذکورہ احادیث کے قرینہ سے یہ ابتدا پر محمول ہے اور منسوخ ہے جب کہ کتوں کے بارے میں سخت احکام تھے ان کو قتل کرنے کا حکم تھا۔ (زجاجة المصابیح ص۲۲۵ ج۲ بذل)

باب ما جاء فی القسمة للبکر و الثیب

قوله تعالیٰ: و ان خفتم ان لا تعدلوا

عن انس رضی اللہ عنہ السنة اذا تزوج الرجل البکر علی امرأته اقام عندها سبعا و اذا تزوج الثیب علی امراته اقام عندها ثلاثا. (ترمذی، حسن صحیح، ابوداؤد)

مسئله: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں منکوحہ عورتوں میں مساوات فرض ہے۔ قدیمہ، جدیدہ، باکرہ، ثیبہ کا کوئی فرق نہیں۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں نکاح کی ابتدا میں باکرہ کے لئے سات دن اور ثیبہ کے لئے تین دن مخصوص ہیں پھر مساوات اور باری شروع ہوگی۔

امام اعظم کی دلیل (۱): قوله تعالیٰ و ان خفتم ان لا تعدلوا الآیة (نساء) (۲) عن ابی بکر بن عبد الرحمن ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم تزوج ام سلمة رضی الله تعالی عنها و اصبحت عنده قال لها لیس بك علی اهلك هوان ان شئت سبعت عندك و سبعت عندهن و ان شئت ثلثت عندك ودرت قالت ثلث (مسلم، ابوداؤد، مشکوٰة) (۳) عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقسم بین نسائه فیعدل و یقول اللهم هذا قسمی فیما املك فلا تلمنی فیما تملك و لا املك (ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجة) (۴) عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ

عن النبی ﷺ قال اذا کانت عند الرجل امرأتان فلم یعدل بینهما جاء یوم القیامة و شقه ساقط (ترمذی، ابو داؤد، ابن ماجة) یہ نصوص مطلقاً عدل کے وجوب پر دال ہیں۔

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل: حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے۔

جواب: مذکورہ نصوص کے قرینہ سے اس کا مطلب یہ ہے کہ ابتدا میں باکرہ کے لئے سات یوم اور ثیبہ کے لئے تین یوم ہونگے پھر اتنے ہی یوم دوسری بیوی کے لئے ہونگے۔ (حاشیة زجاجه ص ۴۴۸ ج ۲، بذل ص ۳۸ ج ۴، اوجز ص ۲۶۱ ج ۴)

باب فی الرجل یسلم و عنده عشر نسوة

قوله تعالیٰ: فانکحوا ما طاب لکم الآیة

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے ہاں اس صورت میں اگر سب نکاح اکٹھے ہوئے ہوں تو سب باطل ہیں ورنہ پہلے چار صحیح ہیں باقی باطل ہیں۔ ائمہ ثلاثہ و امام محمدؒ کے ہاں خاوند کو اختیار ہے جن چار کو چاہے رکھے۔

امام اعظمؒ کی دلیل: نکاح جیسے معاملات میں کفار کا حکم مسلمانوں والا ہے اور اہل اسلام کا حکم مذکورہ بالا ہے۔

جمہور کی دلیل: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے۔ ان غیلان بن سلمة رضی اللہ عنہ اسلم و له عشر نسوة فی الجاهلیة فاسلمن معه فامر النبی ﷺ ان یتخیر منهن اربعا. (ترمذی)

جواب (۱): امام طحاویؒ فرماتے ہیں یہ نزول تحریم سے قبل پر محمول ہے۔ و روی عن مکحول هکذا (۲) یہ اختیار عقد جدید کے ساتھ ہے، (بذل ص ۹۱ ج ۴)

باب فی الزوجین المشرکین یسلم احدهما

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں تباین دارین موجب فرقت ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں موجب فرقت نہیں۔ البتہ قید ہو جانا موجب فرقت ہے۔

حنفیہ کی دلیل (۱): قوله تعالیٰ فان علمتموهن مؤمنات (۱) فلا ترجعوهن الی الکفار. (۲) لا هن حل لهم ولاهم یحلون لهن. (۳) و آتوهم ما انفقوا. (۴) و لا جناح

علیکم ان تنکحوھن (ممتحنة) یہ موجب فرقت ہونے کی چار وجوہ ہیں (احکام القرآن للجصاص)

دلیل(۲): عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده رضی الله عنه ان رسول الله ﷺ رد ابنته زینب رضی الله تعالی عنها علی ابی العاص رضی الله عنه بمهر جدید و نکاح جدید (ترمذی ص۱۳۶ ج۱) و فی سنده حجاج و قد و ثقه اهل النقل حتی اخرج له مسلم (زجاجة ص ۱۴۲ ج۲)

دلیل(۳): و عنه ان رسول الله ﷺ رد زینب رضی الله تعالی عنها علی ابی العاص رضی الله عنه بنکاح جدید (ابن ماجة، مسند احمد، طحاوی)

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل (۱): عن ابن عباس رضی الله عنه قال رد النبی ﷺ ابنته زینب رضی الله تعالی عنها علی ابی العاص رضی الله عنه بعد ست سنین بالنکاح الاول و لم یحدث نکاحا (ترمذی و قریب منه فی ابی داؤد و ابن ماجة، مسند احمد)

جواب (۱): مذکورہ روایت کے قرینہ سے اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے نکاح کی برکت اور ابو العاص رضی الله عنه کے حسن معاشرت کی وجہ سے حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو ابو العاص رضی الله عنه کی طرف لوٹا دیا اور دوسری جگہ نکاح نہیں کیا۔ (۲) مثبت نافی سے راجح ہے۔ (۳) ۵۔ ۶ سال تک عدت کا باقی رہنا عادۃً محال ہے اور عدت کے بعد تو کوئی بھی رجوع کا قائل نہیں۔ لہذا یہ حدیث منسوخ و متروک ہے قاله صاحب التمهید. (۴) امام زہریؒ کے قول کے مطابق دار الاسلام کا دار الحرب سے امتیاز فتح مکہ کے بعد ہوا ہے تو فتح مکہ سے قبل تباین دارین کا وجود نہیں تھا (مبسوط لشمس الائمة)

دلیل (۲): ابوسفیان رضی الله عنه مر الظهران میں مشرف بہ اسلام ہوئے جب کہ ان کی بیوی ہند مکہ مکرمہ میں کافرہ تھیں۔ عکرمہ اور صفوان بھاگ کر ساحل سمندر اور یمن چلے گئے تھے جب کہ ان کی بیویاں مشرف بہ اسلام ہوکر دار الاسلام میں تھیں اختلاف دارین کے باوجود ان کا نکاح باقی سمجھا گیا۔

جواب: ابن الہمامؒ فرماتے ہیں ابوسفیان رضی الله عنه کا اسلام فتح مکہ کے بعد مستحسن ہوا اور عکرمہ وصفوان حدود مکہ سے خارج نہیں ہوئے تھے۔ (اوجز المسالک ص۳۱۵ ج۴، بذل المجهود ص۸۹ ج۴)

ابواب الرضاع

قوله تعالیٰ: و امھاتکم التی ارضعنکم الآیة

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں امام احمدؒ کے مشہور قول میں مطلق رضاع محرم ہے۔ قلیل ہو یا کثیر۔ امام بخاریؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں خمس رضعات محرم ہیں اس سے کم نہیں۔ امام احمدؒ کا ایک قول بھی یہی ہے۔

جمہور کی دلیل (۱): قولہ تعالیٰ و امھاتکم التی ارضعنکم کا عموم ہے۔ نیز احادیث ذیل کا اطلاق وعموم ہے۔ (۲) عن علی رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ حرم من الرضاع ما حرم من النسب (ترمذی و مسند احمد) (۳) عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنھا قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ حرم من الرضاعة ما حرم من الولادة (ابوداؤد، ترمذی) (۴) ان علیا رضی اللہ عنہ و ابن مسعود رضی اللہ عنہ کانا یقولان یحرم من الرضاع قلیلہ و کثیرہ (نسائی) (۵) حضرت عمر وحضرت ابن عمر وحضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم و عطاء، طاؤس۔ ابن المسیب۔ حسن بصری۔ مکحول۔ زہری، قتادہ، حکم۔ حماد۔ اوزاعی۔ ثوری۔ شعبی۔ نخعی۔ عمرو بن دینار۔ وکیع۔ ابن المبارک۔ لیث۔ مجاہد رحمہم اللہ کا مسلک بھی یہی تھا۔ (زجاجة ص ۴۱۰ ج ۲)

امام شافعیؒ کی دلیل (۱): حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تحرم المصة و لا المصتان (مسلم. ابوداؤد. ترمذی) (۲) قالت عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنھا انزل فی القرآن عشر رضعات معلومات فنسخ من ذلک خمسا و صار الی خمس رضعات معلومات فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و الامر علی ذلک (مسلم، ابوداؤد، ترمذی)

جواب: حرمت رضاع تدریجاً نازل ہوئی۔ پہلے عشر رضعات پھر خمس رضعات پھر مطلق و امھاتکم التی ارضعنکم نازل ہوئی لہذا مذکورہ مطلق نصوص سے یہ منسوخ ہیں۔

سوال: قرآن مجید میں خمس رضعات کا کوئی ذکر نہیں اور انا نحن نزلنا الذکر و انا لہ لحافظون نص قطعی ہے۔

جواب: خمس رضعات کی تلاوت آخری دور میں منسوخ ہوئی۔ جن کو نسخ کا علم نہیں تھا وہ اس کی تلاوت کرتے رہے جب اس کا علم ہوا تو تلاوت موقوف کر دی۔ بہرحال امام شافعیؒ کے ہاں خمس

رضعات منسوخ التلاوۃ ہے۔ لیکن اس کا حکم باقی ہے۔ جمہور کے ہاں اس کا حکم بھی منسوخ ہے۔
(الکوکب الدری. زجاجة ص۴۱۰ ج۲)

باب فی شهادة المرأة فی الرضاع

قوله تعالیٰ: و استشهدوا شهيدين من رجالكم الآية

مسئله: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں رضاعت کا ثبوت دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ہو گا۔ امام مالکؒ و امام احمدؒ کے ہاں ایک ثقہ عورت کی گواہی سے بھی ہو سکتا ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں چار عورتوں کی گواہی ضروری ہے۔

حنفیه کی دلیل (۱): شہادت کا عام قانون قرآنی ہے۔ (۱) و استشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل و امرأتان (بقرة) (۲) و اشهدوا ذوی عدل منكم (طلاق)

دلیل (۲): عن عكرمة ان عمر بن الخطاب رضی الله عنه اتی فی امرأة شهدت علی رجل و امرأته انها ارضعتهما فقال لا حتی يشهد رجلان او رجل و امرأتان (بيهقی. سنن سعيد بن منصور)

دلیل(۳): عن زيد بن اسلمؒ ان عمر بن الخطاب رضی الله عنه لم ياخذ شهادة امرأة فی رضاع (عبد الرزق)

دلیل(٤): و عنه ان رجلا و امرأته اتيا عمر بن الخطاب رضی الله عنه و جاء ت امرأة فقالت انی ارضعتهما فابی عمر رضی الله عنه ان ياخذ بقولها و قال دونك امرأتك (سنن بيهقی) (زجاجة ص۴۱۳ ج۲)

امام مالکؒ و امام احمدؒ کی دلیل: عن عقبة بن الحارث رضی الله عنه قال تزوجت امرأة فجاء تنا امرأة سوداء فقالت انی ارضعتكما فاتيت النبی صلی الله علیه وسلم ...... فقلت انها كاذبة قال و كيف بها و قد زعمت انها ارضعتكما (ترمذی، حسن صحيح و رواه البخاری ايضاً)

جواب (۱): مذکورہ دلائل کے قرینہ سے یہ ورع و احتیاط پر محمول ہے (فتح القدير و مرقات) (۲) احتمال ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی سے اس کا علم ہوا ہو تو یہ خصوصیت ہو گی۔ (تقرير شيخ الهندؒ)

باب فی الامة تعتق و لها زوج

مسئله: اگر مملوکہ منکوحہ کی آزادی کے وقت اس کا خاوند عبد ہو تو باتفاق ائمہ اربعہؒ اسے خیار عتق

ملیگا۔ اور اگر اس کا خاند آزاد ہوتو پھر اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں خیار عتق ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں نہیں ہے۔

حنفیه کی دلیل (۱): عن الاسودؒ عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها اشترت بریرة رضی الله تعالی عنها .... قال الاسود و کان زوجها حرا (بخاری) یعنی بریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو خیار عتق دیا گیا جب کہ اس کا خاوند ''حر'' تھا۔ یہی روایت ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ سب میں انہی الفاظ سے مروی ہے و کان زوجها حرا. (۲) عن عبد الرحمن بن القاسم سمعت القاسم یحدث عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها انها ارادت ان تشتری بریرة للعتق ..... و کان زوجها حرا (مسلم) (۳) طبقات ابن سعد میں یہ روایت ان الفاظ سے مروی ہے قد عتق بضعک فاختاری اور دارقطنی میں ہے اذهبی فقد عتق معک بضعک. تو معلوم ہوا کہ خیار عتق کی علت ملک بضع ہے جو عام ہے خاوند حر ہو یا عبد تو حکم بھی عام ہوگا دونوں صورتوں کو شامل ہوگا۔

ائمه ثلاثهؒ کی دلیل (۱): حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث باب ہے جس کے الفاظ ہیں و کان زوجها عبدا. یہ حدیث ابوداؤد میں بھی ہے۔

جواب (۱): تطبیق یہ ہے کہ یہاں پر عبدیت مقدم تھی۔ حریت بعد میں لاحق ہوئی تو عبدیت کی روایت ماضی پر محمول ہے اور حریت کی حال پر۔ (۲) حریت کی روایت کئی وجوہ سے راجح ہے۔ دراصل یہ روایت حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے تین طریقوں سے مروی ہے اسود۔ عروہ۔ ابن القاسم۔ اسود کی روایت صرف حریت کی ہے۔ عروہ سے حریت و عبدیت دونوں صحیح روایتیں مروی ہیں۔ ابن القاسم سے ایک حریت پر جزم کے ساتھ دوسری حریت و عبدیت میں شک کے ساتھ۔ تو عروہ کی دونوں روایتیں باہمی تعارض سے ساقط ہوگئیں۔ ابن القاسم کی شک والی روایت شک کی وجہ سے ساقط ہو گئی۔ باقی اسود کی حریت والی روایت رہ گئی اور ابن القاسم کی جزم بالحریه کی روایت اس کی مؤید ہے لہذا حریت والی روایت راجح ہے۔ (۳) مثبت حریت راجح ہے۔ (۴) حریت والی روایت نص ہے اور عبدیت والی روایت محتمل ہے کہ اس میں و کان کی واؤ حالیہ ہے۔ نیز حنفی مسلک میں دونوں حدیثوں پر عمل ہوتا ہے۔ جمہور کے مسلک میں صرف ایک حدیث پر عمل ہوتا ہے۔

ولو کان زوجها حرا لم یخیرها: یہ حضرت عروہ کا مدرج قول ہے۔ نسائی و صحیح ابن حبان کی روایت میں قال عروة و لو کان حرا لم یخیرها.

دلیل (۲): عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان زوج بریرة رضی اللہ تعالی عنها کان عبدا اسود لبنی المغیرة یوم اعتقت (بخاری، ترمذی)

جواب (۱): حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ ۹ھ میں اپنے والد ماجد حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے ہمراہ مدینہ منورہ تشریف لائے ہیں اس وقت ان کی عمر دس گیارہ سال تھی۔ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا واقعہ افک ۶ھ سے قبل مشرف بہ اسلام ہو چکی تھیں لہذا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول لاعلمی پر مبنی ہے۔ (۲) ثبت حریت راجح ہے۔ (الکوکب الدری ج ۲، العرف الشذی، تقریر شیخ الهندؒ)

باب فی المطلقة ثلاثا لا سکنی لهاو لا نفقة

قوله تعالیٰ: و للمطلقات متاع بالمعروف الآیة

مسئلہ: باتفاق ائمہ اربعہؒ مطلقہ رجعیہ اور مطلقہ بائنہ حاملہ کے لئے عدت کے زمانہ میں نفقہ و سکنی واجب ہے۔ مطلقہ بائنہ غیر حاملہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں دونوں واجب ہیں۔ امام احمدؒ کے ہاں دونوں واجب نہیں۔ امام مالکؒ و امام شافعیؒ کے ہاں سکنی واجب ہے۔ نفقہ واجب نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل (۱): قوله تعالیٰ و للمطلقات متاع بالمعروف (بقرة) (۲) اذا طلقتم النساء ...... لا تخرجوهن من بیوتهم (طلاق) (۳) اسکنوهن من حیث سکنتم من وجدکم (طلاق) حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت میں ہے اسکنوهن من حیث سکنتم و انفقوا علیهن من وجدکم. یہ قراءت پہلی قراءت کی تفسیر ہے تو یہ آیات سب مطلقات کو شامل ہیں۔ (۴) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جب فاطمہ بنت قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی یہ حدیث پہنچی ان رسول الله ﷺ لم یجعل لها سکنی و لا نفقة تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا لا ندع کتاب الله و سنة نبینا ﷺ لقول امرأة لا ندری لعلها حفظت او نسیت لها السکنی و النفقة قال الله عزوجل لا تخرجوهن من بیوتهن (مسلم، ترمذی) (۵) ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ قال سمعت رسول الله ﷺ یقول للمطلقة ثلاثا النفقة و السکنی (دارقطنی، بیهقی) (۶) ان عائشة رضی الله تعالیٰ عنها قالت ما لفاطمة الا تتقی الله تعنی فی قولها لا سکنی و لا نفقة (بخاری و فی مسلم نحوه) (۷) عن جابر رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ قال المطلقة ثلاثا لها السکنی و النفقة (دارقطنی)

امام احمدؒ کی دلیل: حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث باب ہے۔ **قالت طلقنی زوجی ثلاثا علی عهد النبی ﷺ فقال رسول الله ﷺ لا سکنی لک و لا نفقة** (صحاح ستة)

جواب (۱): حضرت عمر رضی اللہ عنہ وحضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی جرح کی وجہ سے یہ روایت مطعون ہے مذکورہ نصوص کے مقابلہ میں حجت نہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے انکار پر کسی صحابی کا انکار منقول نہیں۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے بھی اس روایت کو مجروح کہا ہے۔ (۲) مؤول ہے خاص حالات کی وجہ سے صرف فاطمہ کے لئے نفقہ وسکنی کی نفی فرمائی گئی۔ یہ حکم عام نہیں تھا۔ سعید بن مسیبؒ فرماتے ہیں **انما نقلت فاطمة لطول لسانها علی احمائها** (ابوداؤد. طحاوی. شرح السنة مشکوة ص۲۸۸) فاطمہ کا طول لسان ایک گونہ نشوز تھا۔ ناشزہ نفقہ کی حقدار نہیں ہوتی۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا ارشاد ہے **ان فاطمة کانت فی مکان وحیش فخیف علی ناحیتها فلذالک رخص لها النبی ﷺ تعنی فی النقلة** (بخاری. ابوداؤد. مشکوة) اس کا خاوند غائب تھا۔ اس کا مال موجود نہیں تھا اس لئے آپ ﷺ نے غائب کے خلاف فیصلہ نہیں فرمایا۔ بہرحال نفقہ وسکنی کا انتفاء فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے خاص حالات کی وجہ سے تھا۔

(مرقات ص۳۲۸ ج۶، اوجز ص۱۰۴ ج۴، بذل ص۳۱۹ ج۴، زجاجة ص۵۱۷)

فائدہ: بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ فاطمہ کے خاوند کے وکیل نے کچھ نفقہ پیش کیا تھا فاطمہ نے قلت کی وجہ سے اسے رد کر دیا اور زائد کا مطالبہ کیا آپ ﷺ نے زائد کی نفی فرمائی **قاله الشیخ الانور الکشمیریؒ** (العرف الشذی ص۲۲۱ ج۱) اس سلسلہ کی بعض مختصر روایات ابوداؤد ص۳۱۸ ج۱ باب نفقة المبتوتة و ترمذی ص۲۱۵ ج۱ باب ان لا یخطب الرجل علی خطبة اخیه میں ملاحظہ کریں۔

باب ما جاء لا طلاق قبل النکاح

عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ لا نذر لابن آدم فیما لایملک و لا عتق له فیما لا یملک و لا طلاق له فیما لا یملک. (ترمذی، ابوداؤد)

مسئلہ: نکاح سے قبل منجز طلاق اور ملکیت سے قبل منجز اعتاق باتفاق ائمہ اربعہؒ باطل ہے۔ مثلاً اجنبی عورت کے بارے میں کہے اسے طلاق ہے پھر اس سے نکاح کرے تو طلاق نہیں ہو گی۔ یا دوسرے

شخص کے غلام کے بارے میں کہے یہ آزاد ہے پھر اس کا مالک بنے تو وہ آزاد نہیں ہوگا۔

مسئلہ: اگر طلاق کو نکاح سے معلق کرے اور یوں کہے **ان نکحت فلانة فهی طالق** یا یوں کہے **کل امرأة اتزوجها فهی طالق** یا عتق کو ملک یا سبب ملک سے معلق کرے اور یوں کہے **ان ملکت هذا العبد فهو حر** یا یوں کہے **ان اشتریت هذا العبد فهو حر.** تو اس میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ: کے ہاں یہ تعلیق مطلقا صحیح ہے شرط کے پائے جانے پر طلاق اور عتاق واقع ہو جائیں گے۔

امام شافعیؒ: کے ہاں یہ تعلیق مطلقا باطل ہے۔

امام مالکؒ: کی مشہور روایت میں تخصیص کی صورت میں تعلیق جائز ہے مثلاً یوں کہے **ان تزوجت هذه المرأة** یا **ان ملکت هذا العبد** یا قبیلہ یا زمان یا مکان کی طرف نسبت کرے تو شرط کے پائے جانے پر طلاق وعتاق واقع ہو جائیں گے۔ تعمیم کی صورت میں تعلیق باطل ہے۔ مثلاً یوں کہے **کل امرأة اتزوجها فهی طالق** یا **کل عبد ملکته فهو حر.** امام مالکؒ کی ایک روایت امام شافعیؒ کے موافق اور تیسری روایت توقف کی ہے۔

امام احمدؒ: کی مشہور روایت امام شافعیؒ کے موافق ہے دوسری روایت حنفیہ کے موافق ہے۔

حنفیہ کی دلیل: محقق ابن الہمامؒ فرماتے ہیں **و مذهبنا مروی عن عمر** رضی اللہ عنہ **و ابن مسعود** رضی اللہ عنہ **و ابن عمر** رضی اللہ عنہ (۱) **قال القاسم ان رجلا جعل امرأة علیه کظهر امه ان هو تزوجها فامره عمر بن الخطاب** رضی اللہ عنہ **ان هو تزوجها لا یقربها حتی یکفر کفارة الظهار** (موطا مالک و موطا محمد)۔ قاسم بن محمد بن ابی بکر نے طلاق کی تعلیق کو ظہار پر قیاس کر کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول پیش کیا۔ (موطا مالک ظهار الحر. اوجز المسالک ص۳۵۳ ج۴) (۲) **عن ابن عمر** رضی اللہ عنہ **انه کان یقول اذا قال الرجل اذا نکحت فلانة فهی طالق فهی کذالک اذا نکحها** (موطا محمد) (۳) **روی عن ابن مسعود** رضی اللہ عنہ **انه قال فی المنصوبة انها تطلق** (ترمذی باب هذا. ابن ابی شیبة. فتح الباری) (۴) سالم بن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ، قاسم بن محمد بن ابوبکر رضی اللہ عنہ، ابوبکر بن عبد الرحمٰنؒ، ابوبکر بن عمرو بن حزمؒ امام زہری، مکحول کا مسلک بھی یہی ہے (ابن ابی شیبة) سعید بن المسیب، عطاء، حماد بن سلیمان، قاضی شریح کا قول بھی یہی ہے (فتح القدیر ص۴۴۴ ج۳)

امام شافعیؒ کی دلیل (۱): حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے

لا عتق له فيما لا يملك و لا طلاق له فيما لا يملك (ترمذی، ابوداؤد) نیز اس مضمون کی مرفوع حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ وحضرت مسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہ سے ابن ماجہ میں مروی ہے۔

جواب: ان احادیث میں طلاق وعتاق کی نفی ہے نہ کہ تعلیق کی نفی۔ مذکورہ احادیث کا مسئلہ متنازع فیہ سے کوئی تعلق نہیں۔ امام زہریؒ نے یہی توجیہ کی ہے **عن الزهری انه قال فی رجل قال کل امرأة اتزوجها فهی طالق و کل امة اشتریها فهی حرة هو کما قال فقال له معمراو لیس قد جاء لا طلاق قبل نکاح و لا عتق الا بعد ملك قال انما ذالك ان یقول الرجل امراة فلان طالق و عبد فلان حر** (مسند عبد الرزاق) صاحب ہدایہ فرماتے ہیں **و الحمل (التوجیه المذکور) ماثور من السلف کالشعبی و الزهری و غیرهما.**

دلیل (۲): عن ابن عمر رضی اللہ عنہ **ان النبی** صلی اللہ علیہ وسلم **سئل عن رجل قال یوم اتزوج فلانة فهی طالق ثلاثا قال طلق ما لا یملك** (دارقطنی)

جواب: اس کی سند میں ابو خالد واسطی ہے اس کے بارے میں صاحب التنقیح فرماتے ہیں وضاع۔

دلیل (۳): حضرت ابو ثعلبہ خشنی رضی اللہ عنہ نے ایک عورت کے بارے میں فرمایا **ان تزوجتها فهی طالق ثلاثا** پھر اس سے نکاح کرنا چاہا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا **تزوجها فانه لا طلاق الا بعد النکاح قال فتزوجتها** (دارقطنی)

جواب: صاحب التنقیح فرماتے ہیں باطل۔ اس کی سند میں علی بن باقر ہے ابن معین وغیرہ نے اس کی تکذیب کی ہے۔ ابن عدی کہتے ہیں **یسرق الحدیث** امام احمدؒ اور ابوبکر بن العربی مالکی فرماتے ہیں اس مضمون کی ساری حدیثیں ضعیف ہیں **لیس لها اصل فی الصحة** (فتح القدیر ص۴۴۲ ج۳، اوجز المسالك ص۳۵۳ ج۴، بذل المجهود ص۲۷۳ ج۳، مرقات ص۲۸۵ ج۶)

باب ما جاء فی الخلع

قوله تعالیٰ: فلا جناح علیهما فیما افتدت به

عن ابن عباس رضی اللہ عنہ **ان امرأة ثابت بن قیس** رضی اللہ عنہ **اختلعت من زوجها علی عهد النبی** صلی اللہ علیہ وسلم **فامرها ان تعتد بحیضة** (ترمذی، ابوداؤد و سکت عنه)

مسئله: امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ کے ہاں اور امام شافعیؒ کے جدید قول میں خلع طلاق ہے۔ امام احمدؒ

کے مشہور قول میں امام شافعیؒ کے قدیم قول میں خلع فسخ نکاح ہے۔

جمہور کی دلیل (۱): عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان امرأة ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ اتت النبی ﷺ ...... قال رسول اللہ ﷺ اقبل الحدیقة و طلقها تطلیقة (بخاری) (۲) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان النبی ﷺ جعل الخلع تطلیقة بائنة (دارقطنی، بیھقی) (۳) حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی رضی اللہ عنہم سے بھی یہی منقول ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے اس میں مختلعہ کی عدت ایک حیض قرار دی گئی ہے۔ اگر خلع طلاق ہوتا تو عدت تین حیض ہوتی۔

جواب: حیضة میں تاءِ وحدت نہیں۔ یہ کلمہ اسم جنس ہے قلیل و کثیر پر صادق آتا ہے۔

سوال: نسائی کی روایت میں حیضة واحدة کی صراحت ہے۔

جواب: یہ فہم راوی ہے (بذل ص ۸۰ ج ۳)

باب فی کفارة الظهار

قوله تعالیٰ: الذین یظاهرون منکم الآیة

ان سلمان بن صخر رضی اللہ عنہ جعل امراته علیه کظهر امه ...... فقال رسول الله ﷺ اعطه ذالک العرق و هو مکتل یاخذ خمسة عشر صاعا (ترمذی)

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں کفارہ ظہار میں فی مسکین نصف صاع گندم یا ایک صاع تمر واجب ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں شہر میں زیادہ استعمال ہونے والی غذا کا ایک مد فی مسکین لازم ہے۔

حنفیہ کی دلیل (۱): حضرت سلمہ بن صخرؓ کی حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے کفارہ ظہار کے سلسلہ میں فرمایا **اطعم ستین مسکینا وسقا من تمر** (ابوداؤد، ترمذی) (۲) **عن اوس بن الصامت رضی اللہ عنہ ...... قال ﷺ فاطعم ستین مسکینا ثلاثین صاعا قال لا املک الا ان تعیننی فاعانه النبی ﷺ بخمسة عشر صاعا و اعانه الناس حتی بلغ** (زجاجة المصابیح ص ۴۹۲ ج ۲)

امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت سلمان بن صخر رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے **مکتل یاخذ خمسة عشر صاعا** (ابوداؤد، ترمذی)

جواب: سلمہ بن صخر رضی اللہ عنہ کی حدیث راجح ہے کہ اس میں زیادت ہے اور ثقہ کی زیادت معتبر ہے۔

نیز اس میں احتیاط ہے (الکوکب مع الحاشیة)

فائدہ: امام مالکؒ کے ہاں فی مسکین ایک مد ہشامی واجب ہے جو مد نبوی سے دو گنا ہے۔ امام احمدؒ کے ہاں ایک مد گندم یا دو مد تمر واجب ہے (حاشیة الکوکب الدری، عن شرح النقایة للقاری)

باب فی الایلاء

قوله تعالیٰ: للذین یؤلون من نسائهم الآیة

مسئله: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں مدت ایلاء ختم ہونے پر از خود ایک طلاق بائنہ واقع ہو جاتی ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں مدت کے ختم ہونے پر توقف کیا جائے گا خاوند رجوع کرے یا طلاق دے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل (۱): عن عمر و عثمان و علی و ابن مسعود و زید بن ثابت و ابن عباس رضی اللہ عنہم قالوا الایلاء طلقة بائنة اذا مرت اربعة اشهر قبل ان یفئ فهی احق بنفسها (بیهقی، عبد الرزاق) (۲) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں الفئ الجماع فی الاربعة الاشهر و عزیمة الطلاق انقضاء الاربعة الاشهر (موطا محمد)

ائمه ثلاثہ کی دلیل: فان فاؤا .... الآیة (بقرة) فاء تعقیبیه سے معلوم ہوا کہ مدت کے بعد فئ اور طلاق کا اختیار ہے۔ بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے بھی یہی منقول ہے۔

جواب: حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ و حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی قراءت میں ہے فان فاؤا فیهن۔ تو معلوم ہوا کہ فئ فی المدة مراد ہے اور تعقیب نفس ایلاء کے اعتبار سے ہے۔ کیونکہ مدت کے اندر فئ بالاتفاق جائز ہے اگر تعقیب مدت کے لحاظ سے ہوتی تو یہ جواز نہ ہوتا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ علم تفسیر میں مقدم ہیں گذر چکا ہے کہ ان کی تفسیر میں فئ فی المدة مراد ہے۔ تفسیر درمنثور و تنسیق النظام میں حنفیہ کے مؤید آثار مذکور ہیں۔ (اوجز ص۳۴۸ ج۴، زجاجة المصابیح ص۴۸۶ ج۲)

باب فی اللعان

قوله تعالیٰ: و الذین یرمون ازواجهم الآیة

لعان کی تعریف: حنفیہ کے ہاں یہ ہے شہادات مؤکدات بالایمان، ائمہ ثلاثہ کے ہاں یہ ہے۔ ایمان مؤکدات بلفظ الشهادة.

ثمرہ اختلاف: حنفیہ کے ہاں جو اہل شہادت نہیں ان کا لعان درست نہیں جیسے کافر۔ غلام وغیرہ۔ فریق ثانی کے ہاں لعان کے لئے صرف اہلیت یمین شرط ہے اگر مرد مسلمان عورت کافر ہو یا دونوں کافر ہوں یا غلام لونڈی ہوں تو ان کا لعان ان کے ہاں درست ہے۔ حنفیہ کے ہاں درست نہیں ہے۔ حنفیہ کے ہاں صرف ان خاوند بیوی کا لعان درست ہے جو مسلمان آزاد۔ عاقل۔ بالغ غیر محدود فی القذف ہوں۔

حنفیہ کی دلیل (۱): **و الذین یرمون ازواجھم و لم یکن لھم شھداء الا انفسھم** (نور) استثناء متصل اصل ہے۔ (۲) **فشھادۃ احدھم اربع شھادات باللہ** (نور) یہ لعان کے شہادت ہونے پر نص ہے۔ (۳) حضرت ہلال بن امیہ رضی اللہ عنہ کے واقعہ لعان میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے **فقال رسول اللہ ﷺ لاعنوا بینھما فقیل لھلال رضی اللہ عنہ اشھد فشھد اربع شھادات باللہ ...... ثم قیل لھا اشھد فشھدت اربع شھادات باللہ الحدیث** (ابوداؤد، ترمذی وغیرہ)

فریق ثانی کی دلیل(۱): آیت کریمہ میں باللہ کا لفظ ہے۔ (۲) شہادت لنفسہ غیر مقبول ہے۔ (۳) شہادت میں تکرار نہیں ہوتا۔ یہاں پر تکرار ہے۔

جواب: لعان کا اصلی رکن تو شہادت ہے جیسا کہ نص قرآنی سے واضح ہے۔ یمین اس کی تاکید کے لئے ہے۔ جہاں تہمت نہ ہو وہاں شہادت لنفسہ مقبول ہے۔ جیسے **شھد اللہ انہ لا الہ الا ھو الآیۃ** (آل عمران) یہاں پر یمین کی وجہ سے تہمت منتفی ہے۔ تکرار شہادت محض تاکید کے لئے ہے (عینی مع اضافہ)

دوسرا مسئلہ: حنفیہ کے ہاں لعان کا حکم وجوب تفریق ہے۔ خود فرقت نہیں۔ خاوند طلاق دے یا حاکم تفریق کرے۔ شافعیہ کے ہاں نفس لعان سے فرقت واقع ہو جاتی ہے۔

حنفیہ کی دلیل (۱): حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے **قال عویمر رضی اللہ عنہ کذبت علیھا یا رسول اللہ ان امسکتھا فطلقھا ثلاثا** (بخاری و مسلم) اگر لعان فرقت ہوتا تو طلاق نہ دی جاتی اور آپ ﷺ سکوت نہ فرماتے۔ (۲) حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ سے مروی ہے **قال شھدت المتلاعنین علی عھد رسول اللہ ﷺ و انا ابن خمس عشر سنۃ ففرق بینھما رسول اللہ ﷺ حین تلاعنا** (ابوداؤد) (۳) **عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال جاء ھلال بن امیۃ رضی اللہ عنہ .... ففرق رسول اللہ ﷺ بینھما** (ابوداؤد) (۴) **عن ابن عمر رضی اللہ عنہ ان النبی ﷺ لاعن بین رجل و امرأتہ فانتفی من ولدھا ففرق بینھما و الحق الولد بالمرأۃ** (بخاری، مسلم، ترمذی وغیرہ)

شافعیه کی دلیل: حدیث مرفوع ہے ان رسول اللہ ﷺ قال المتلاعنان لا یجتمعان ابدا (ابوداؤد، عبد الرزاق)

جواب: مذکورہ احادیث کے قرینہ سے اس کا مطلب یہ ہے کہ تفریقِ حاکم کے بعد جمع نہیں ہونگے۔

تیسرا مسئله: امام ابوحنیفہؒ امام محمدؒ کے ہاں لعان میں تفریق حاکم طلاق بائنہ کے حکم میں ہے۔ جب تک متلاعنین لعان کی حالت پر رہیں گے انؓ کا باہم نکاح درست نہیں ہوگا۔ لیکن جب یہ حالت ختم ہو جائے مثلاً خاوند اپنی تکذیب کرے اور حد قذف پائے یا بیوی اپنی تکذیب کر کے حد زنا پائے پھر ان کا باہمی نکاح درست ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ، زفرؒ، حسنؒ حرمت مؤبدہ کے قائل ہیں۔

فریق اول کی دلیل: حضرت عویمر رضی اللہ عنہ نے آپ ﷺ کے سامنے لعان کے بعد طلاق دی کما مر آنفا. اس سے واضح ہوا کہ لعان کے بعد طلاق واقع ہوسکتی ہے تفریق حاکم خاوند کی طلاق کے قائم مقام ہے لہذا وہ بھی طلاق حکمی ہے۔

فریق ثانی کی دلیل: مذکورہ بالا حدیث ہے المتلاعنان لا یجتمعان ابدا. جو اس باب میں نص ہے۔

جواب: متفاعل کی حقیقت متشاغل بالفعل ہے لعان کے بعد متلاعن حقیقۃً نہیں ہے لہذا مجازی معنی مراد ہے کہ جب تک وہ صفت لعان پر باقی رہیں تب تک جمع نہیں ہو سکتے۔ جب یہ صفت ختم ہوگئی تب اجتماع جائز ہوگیا۔ (زجاجة ص ۴۰۰ ج ۲)

تین طلاق کا مسئلہ

قوله تعالیٰ: فان طلقها فلا تحل له الآية

ایک کلمہ سے یا ایک مجلس میں تین طلاق دینے کی صورت میں باتفاق ائمہ اربعہؒ تین طلاق واقع ہو جاتی ہیں۔ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعینؒ کا یہی مسلک ہے۔ ابن حزم ظاہری کا مسلک بھی یہی ہے۔ پھر امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں یہ مکروہ تحریمی و بدعت ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں خلاف اولیٰ ہے۔ ابن تیمیہؒ و بعض اہل ظاہر کے ہاں ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ ابن القیم جوزیؒ نے زاد المعاد ص۵۴ ج۴ میں۔ ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ص۶۱ ج ۲ میں، نوویؒ شافعیؒ نے شرح مسلم ص۴۷۸ ج۱ میں۔ ابن الہمامؒ حنفی نے فتح القدیر ص۲۵ ج ۳ میں۔ شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص۲۴۵ ج۶ میں اہل حدیث رہنما شمس الحقؒ نے عون المعبود ص۲۲۹ ج ۲ میں یہی لکھا ہے کہ ائمہ اربعہ کے ہاں تین طلاق

واقع ہوتی ہیں۔ بلکہ بعض نے اس پر اجماع لکھا ہے۔ اور اس کے خلاف کو شاذ قرار دیا ہے۔ ابن القیمؒ لکھتے ہیں و ذکر الاجماع علی وقوع الثلاث ابو بکر ابن العربیؒ و ابو بکر الرازیؒ و ھو ظاھر کلام الامام احمدؒ (اغاثة اللهفان ص ۳۲۳ ج ۱) علامہ زرقانیؒ شرح موطا ص ۱۶۷ ج ۳ میں لکھتے ہیں و الجمهور علی وقوع الثلاث بل حکی ابن عبد البرؒ الاجماع قائلا ان خلافه شاذ لایلتفت الیه. حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری ص ۲۹۳ ج ۹ میں علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری ص ۵۳۷ ج ۹ میں بھی یہی لکھا ہے کہ طلاق ثلاثہ کا وقوع جمہور اہل سنت کا مسلک ہے اور اس کے خلاف شاذ ہے ناقابل التفات ہے۔

ائمہ اربعۃ کے دلائل (۱): قوله تعالی فان طلقها فلا تحل له حتی تنکح زوجا غیره (بقرة) اس سے پہلے الطلاق مرتان الآیة میں دو طلاق رجعی کا ذکر ہے۔ اس کے بعد فان طلقها میں تیسری طلاق کا بیان ہے۔ کلمۃ فاء اکثر تعقیب بلا تراخی کے لئے آتا ہے جس کا متبادر مفہوم یہ ہے کہ دو طلاق کے بعد فورا تیسری طلاق دیدے تو تین طلاق واقع ہو جائیں گی۔ بہرحال یہ آیت تین طلاق کے وقوع پر دال ہے خواہ وہ متفرق ہوں یا مجتمع۔ ابن حزمؒ اس آیت کے متعلق لکھتے ہیں فھذا یقع علی الثلاث مجموعة و مفرقة (المحلی ص ۲۰۷ ج ۱۰) امام شافعیؒ نے کتاب الام ص ۱۶۵ ج ۵ میں بیہقیؒ نے سنن کبری ص ۳۳۳ ج ۷ میں تین طلاق کے وقوع پر اسی آیت سے استدلال کیا ہے۔ مولانا عبدالحیؒ لکھنوی تین طلاق کے وقوع کے بارے میں لکھتے ہیں۔ یہی قول موافق ظاہر قرآن کے ہے (مجموعہ فتاوی ص ۵۹ ج ۱) اہل حدیث پیشوا مولانا محمد ابراہیم میر سیالکوٹیؒ لکھتے ہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ حکم (تین طلاق تین ہی ہوتی ہیں) قرآن و حدیث سے ماخوذ ہے (اخبار اہل حدیث ۱۵ نومبر ۱۹۲۹ء) نیز مندرجہ ذیل آیات کا اطلاق و عموم بھی تین طلاق کو شامل ہے۔ و ان طلقتموھن من قبل ان تمسوھن (بقرة) و للمطلقات متاع بالمعروف (بقرة)

دلیل (۲): حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا سے مروی ہے ان رجلا طلق امرأته ثلاثا فتزوجت فطلق فسئل النبی ﷺ اتحل للاول قال لا حتی یذوق عسیلتها (بخاری ص ۷۹۱ ج ۲ و مسلم ص ۴۶۳ ج ۱) حافظ ابن حجرؒ و علامہ عینیؒ شارحین بخاری لکھتے ہیں طلق امرأته ثلاثا کا ظاہری مقتضی یہی ہے کہ تین طلاق دفعۃ دی گئی تھیں۔ (۳) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا سے سوال کیا گیا الرجل یتزوج المراة فیطلقها ثلاثا فقالت قال رسول الله ﷺ لا تحل للاول حتی یذوق الآخر

عسیلتها (مسلم ص ۴۶۳ ج ۱، دارقطنی، بیہقی) یہاں بھی ثلاثا کا مفہوم تین طلاق دفعۃً پر دال ہے۔
(۴) حضرت عویمر رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی سے لعان کر کے کہا **کذبت علیها یا رسول اللہ ان امسکتها فطلقها ثلاثا** (بخاری ص ۷۹۱ ج ۲، مسلم ص ۴۸۹ ج ۱، نسائی ص ۸۳ ج ۱، مشکوٰۃ ص ۲۸۵) امام بخاریؒ نے اس حدیث پر یہ عنوان قائم کیا ہے **باب من جوز الطلاق الثلاث**. ابوداؤد ص ۳۰۶ ج ۱ میں حضرت عویمر رضی اللہ عنہ کے مذکورہ واقعہ کے بارے میں حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں **فطلقها ثلث تطلیقات عند رسول اللہ فانفذہ رسول اللہ** ﷺ. (۵) حضرت محمود بن لبید رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے **اخبر رسول اللہ** ﷺ **عن رجل طلق امرأته ثلاث تطلیقات جمیعا فقام غضبان** (نسائی ص ۸۲ ج ۲، مشکوٰۃ ص ۲۸۴) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تین طلاق اکٹھی دینا ناپسندیدہ امر ہے۔ جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ فرماتے ہیں۔ اس کے باوجود آپ ﷺ نے اسے کالعدم نہیں قرار دیا۔ ابن القیمؒ ابوبکر ابن العربیؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں۔ **فلم یردہ النبی** ﷺ **بل امضاہ کما فی حدیث عویمر** رضی اللہ عنہ **فی اللعان حیث امضی طلاقه الثلاث و لم یردہ** (تہذیب سنن ابی داؤد ص ۱۲۹ ج ۳)
(۶) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں ایک طلاق دی تھی۔ آنحضرت ﷺ نے ان کو رجوع کرنے کا حکم فرمایا تھا۔ آگے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں **فقلت یا رسول اللہ افرأیت لو انی طلقتها ثلاثا کان یحل لی ان اراجعها قال لا کانت تبین منک و تکون معصیة** (بیہقی ص ۳۳۴ ج ۷، دارقطنی ص ۴۳۸ ج ۲، ابن ابی شیبة) (۷) حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی کو طلاق بتہ دی اور کہا میں نے ایک طلاق کا ارادہ کیا ہے۔ اس پر آپ ﷺ نے ان کو قسم دیکر پوچھا **و اللہ ما اردت الا واحدة فقال رکانة** رضی اللہ عنہ **و اللہ ما اردت الا واحدة فردها الیه رسول اللہ** ﷺ (ابوداؤد ص ۳۰۰، دارقطنی ص ۳۹ ج ۲، مستدرک حاکم ص ۱۹۹ ج ۲، مشکوٰۃ ص ۲۸۴، ترمذی، ابن ماجة، دارمی) لفظ بتہ سے تین طلاق بھی دی جا سکتی ہے۔ اور ایک طلاق بھی۔ اسی لئے آپ ﷺ نے ان کو قسم دیکر دریافت فرمایا۔ اگر تین اکٹھی طلاق ایک رجعی کے حکم میں ہوتی تو پھر قسم دیکر دریافت کرنے کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ رجوع تو وہ پھر بھی کر سکتے تھے۔ (۸) حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کے والد نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاق دی۔ حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ نے اس کے متعلق آپ ﷺ سے دریافت کیا **فقال رسول اللہ** ﷺ **بانت بثلاث فی معصیة اللہ و بقی تسع مائة و سبع و تسعون عدوان و ظلم** (مصنف عبد الرزاق، ابن مردویہ، ابن عساکر) (۹) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ اس قسم

کے مسئلہ کے بارے میں فرماتے ہیں اما انت ان طلقت امراتک مرة او مرتین فان رسول الله ﷺ امرنی بهذا و ان کنت طلقت ثلاثا فقد حرمت علیک حتی تنکح زوجا غیرک و عصیت الله فیما امرک من طلاق امرأتک. (بخاری ص۸۰۳ ج۲، مسلم ص۴۷۶ ج۱، بیهقی ص۳۳۱ ج۷، دارقطنی ص۴۳۶ ج۲) (۱۰) ایک شخص نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاق دی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ان کان لیکفیک ثلاث (بیهقی ص۳۳۴ ج۷) (۱۱) قال عمر رضی اللہ عنہ فی الرجل یطلق امرأته ثلاثا قبل ان یدخل بها قال هی ثلاث لا تحل له حتی تنکح زوجا غیره و کان اذا اتی به اوجعه (بیهقی ص۳۳۴ ج۷) (۱۲) عن علی رضی اللہ عنہ فیمن طلق امرأته ثلاثا قبل ان یدخل بها قال لا تحل له حتی تنکح زوجا غیره (بیهقی ص۳۳۴ ج۷) حضرت علی رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت میں ہے جاء رجل الی علی رضی اللہ عنہ فقال انی طلقت امرأتی الفا قال ثلاث تحرمها علیک و اقسم سائرهن بین نسائک (بیهقی ص۳۳۵ ج۷) (۱۳) ایک شخص نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو تین طلاق دیکر اس سے نکاح کرنا چاہا فسال عبد الله بن عباس رضی اللہ عنہ و ابا هریرة رضی اللہ عنہ فقالا لا نری لک، حتی تنکح زوجا غیرک (ابوداؤد، موطا مالک، طحاوی، بیهقی ص۳۳۵ ج۷) (۱۴) مجاہد کہتے ہیں کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاق دی پھر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا لا اجد لک مخرجا عصیت ربک و بانت منک امرأتک (ابوداؤد، صحیح) (۱۵) مالک بن حارث سے روایت ہے کہ ایک شخص کے چچا نے اپنی بیوی کو تین طلاق دی پھر اس شخص نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مسئلہ پوچھا۔ آپ نے فرمایا ان عمک عصی الله فاثم و اطاع الشیطان فلم یجعل له مخرجا (طحاوی،) (۱۶) ان رجلا قال لعبد الله بن عباس رضی اللہ عنہ انی طلقت امرأتی مائة تطلیقة فماذا تری علیّ فقال ابن عباس رضی اللہ عنہ طلقت منک بثلاث و سبع و تسعون اتخذت بها آیات الله هزوا (موطا مالک) (۱۷) جاء رجل رضی اللہ عنہ الی ابن مسعود رضی اللہ عنہ فقال انی طلقت امراتی تسعا وتسعین فقال ابن مسعود رضی اللہ عنہ ثلاث تبینها و سائرهن عدوان (موطا مالک، بیهقی، مسند عبد الرزاق) (۱۸) جاء رجل الی عثمان رضی اللہ عنہ فقال طلقت امراتی الفا فقال بانت بثلاث (مسند وکیع) (۱۹) ایک شخص نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاق دی۔ اس کے بارے میں حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے فرمایا عورت حرام ہوگئی۔ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے بھی حضرت عمران رضی اللہ عنہ کی تائید کی (بیهقی ص۳۳۲ ج۷، مستدرک حاکم

ص ۴۷۲ ج ۳) (۲۰) ایک شخص نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو تین طلاق دی تو حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے فرمایا **لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره** (مسند شافعی ص ۳۶ و طحاوی ص ۳۰ ج ۲) (۲۱) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دور خلافت میں تین طلاق کا فیصلہ فرمایا اس پر کسی صحابی کا انکار منقول نہیں تو یہ "اجماع سکوتی" ہوا۔ (مسلم ص ۴۷۸ ج ۱) حافظ ابن حجرؒ اس مسئلہ پر طویل بحث کے بعد لکھتے ہیں **و فی الجملة فالذی وقع فی هذه المسئلة نظیر ما وقع فی مسئلة المتعة سواء. اعنی قول جابر رضی اللہ عنہ انها كانت تفعل علی عهد النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بكر رضی اللہ عنہ و صدرا من خلافة عمر رضی اللہ عنہ قال ثم نهانا عمر رضی اللہ عنہ فانتهینا فالراجح فی الموضعین تحریم المتعة و ایقاع الثلاث للاجماع الذی انعقد فی عهد عمر رضی اللہ عنہ علی ذالک و لا یحفظ ان احدا فی عهد عمر رضی اللہ عنہ خالفه فی واحدة منهما و قد دل اجماعهم علی وجود ناسخ و ان كان خفی عن بعضهم قبل ذالک حتی ظهر لجمیعهم فی عهد عمر رضی اللہ عنہ فالمخالف بعد هذا الاجماع منابذ له و الجمهور علی عدم اعتبار من احدث الاختلاف بعد الاتفاق الخ** (فتح الباری ص ۲۹۳ ج ۹) علامہ عینیؒ لکھتے ہیں **مذهب جماهیر العلماء ان من طلق امرأته ثلاثا وقعن و لكنه یأثم و قالوا من خالف فی ذالک فهو شاذ مخالف لاهل السنة و انما تعلق به اهل البدع و من لا یلتفت الیه لشذوذه عن الجماعه التی لا یجوز علیهم التواطؤ علی تحریف الكتاب و السنة** (عمدة القاری ج ۹)

فریق ثانی کی دلیل (۱): عن طاؤس عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال كان الطلاق علی عهد رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بكر رضی اللہ عنہ و سنتین من خلافة عمر رضی اللہ عنہ طلاق الثلاث واحدة فقال عمر رضی اللہ عنہ ان الناس قد استعجلوا فی امر كان لهم فیه اناة فلو امضیناه علیهم فامضاه علیهم (مسلم ص ۴۷۷ ج ۱، مستدرک حاکم، بیہقی)

جواب: حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس کے آٹھ جواب لکھے ہیں بعض یہ ہیں۔ (۱) طاؤس اس میں متفرد ہے، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے دوسرے ثقہ شاگرد یہ روایت کرتے ہیں کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے تین طلاق کو تین طلاق قرار دیا ہے جیسے سعید بن جبیر، عطاء، مجاہد، عکرمہ، عمرو بن دینار، مالک بن الحویرث، محمد بن ایاس، معاویہ بن ابی عیاش۔ لہذا یہ روایت شاذ ہے۔ ابن عبد البر مالکیؒ فرماتے ہیں **هذه الرواية وهم و غلط** (الجوهر النقی علی البیهقی ص ۳۳۷ ج ۷) امام احمدؒ فرماتے ہیں کل

اصحاب ابن عباس رضی اللہ عنہ رووا عنه خلاف ما قاله طاؤس (نيل الاوطار ص۲۴۷ ج۶) الغرض یہ روایت طاؤس کا وہم ہے۔

جواب (۲): حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا فتویٰ اس کے خلاف منقول ہے۔ جیسا کہ پہلے ذکر ہوا۔ جس صحابی کا قول اس کی روایت کے خلاف ہو تو وہ روایت منسوخ یا مؤول ہوتی ہے لہذا مذکورہ بالا روایات کے قرینہ سے یہ منسوخ ہے۔ عہد فاروقی میں تین طلاق کے وقوع پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع نسخ کا زبردست قرینہ ہے۔ و قد دل اجماعهم على وجود ناسخ (فتح الباری ص۲۹۳ ج۹)

جواب (۳): تاویل یہ ہے کہ پہلے تین کی بجائے ایک طلاق دینے کا دستور تھا۔ عہد فاروقی میں لوگ تین طلاق دینے لگے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تین طلاق کو ان پر نافذ کر دیا حدیث کے الفاظ ''ان الناس قد استعجلوا فی امر کان لهم فيه اناة'' اس کے مؤید ہیں اگر ابتدا سے تین طلاق کا رواج ہوتا تو پھر استعجال اور اناۃ کا کوئی معنی نہیں بنتا۔ علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں اس کی نظیر آیت میں ہے اجعل الآلهة الهاً واحدا الآية (ص) اور حدیث میں ہے من جعل الهموم هما و احدا هم آخرته كفاه الله هم دنياه. اخرجه ابن ماجة من حديث ابن مسعود رضی اللہ عنہ مرفوعا فهم لم يريدوا بقولهم هذا انه صلی اللہ علیہ وسلم آمن بالهة ثم جعلهم واحدة و انما يريدون انه جعل الها واحدا بدل الهة و كذالك ليس المراد اختيار الهموم ثم جعلها واحدا و انما المراد انه اختارهما واحد بدل هموم كثيرة (معارف السنن باب کراهية الصوم يوم الفطر و يوم النحر ص۴۷۲ ج۵) (۴) جمہور کی روایات راجح ہیں کیونکہ ظاہر قرآن کے موافق ہیں اور کثیر ہیں۔ (۵) محرم مبیح سے راجح ہے۔

دلیل (۲): حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے اپنی بیوی کو تین طلاق دی تھیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو رجوع کا حکم دیا تھا (ابو داؤد ص۲۹۸ ج۱، بيهقى ص۳۳۹ ج۷)

جواب: اس کی سند میں بعض بنی رافع مجہول راوی ہے۔ لہذا یہ ضعیف ہے۔ مستدرک حاکم میں اس مجہول کی تعیین محمد بن عبید اللہ بن ابی رافع سے کی گئی ہے۔ جس کو امام بخاریؒ نے منکر الحدیث کہا۔ ابن معینؒ نے کہا ليس بشيء. دارقطنی نے کہا متروک. (ميزان الاعتدال ص۹۷ ج۳، تهذيب التهذيب ص۳۲۱ ج۹) (۲) رکانہؓ نے طلاق بتہ دی تھی بعض راویوں نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے طلاق ثلاث کہا۔ ابوداؤد نے اس حدیث پر باب فی البتۃ قائم کیا ہے اور اس کو راجح کہا ہے۔

دلیل (۳): حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رکانہ رضی اللہ عنہ اپنی بیوی کو تین طلاق دے کر

بہت نادم ہوئے تو آپ ﷺ نے ان کو رجوع کا حکم فرمایا (مسند احمد ص ۲۶۵ ج ۱، بیہقی ص ۳۳۹ ج ۷)
جواب: اس کی سند میں محمد بن اسحاق اور داؤد بن حصین دونوں ضعیف ہیں۔ **جواب (۲)** مذکورہ بالا ہے۔
سوال: مولانا عبدالحی لکھنویؒ لکھتے ہیں اولیٰ یہ ہے کہ وہ شخص (اکٹھی تین طلاق دینے والا) کسی عالم شافعی سے استفسار کر کے اس کے فتویٰ پر عمل کرے (مجموعہ فتاویٰ ص ۴۸۴ ج ۱)
جواب (۱): اسمیں شافعیؒ و حنفیؒ کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ سب تین طلاق کے وقوع کے قائل ہیں۔ لہذا یہ مہمل الحاقی فتوی ہے۔ (۲) یہ استفتاء جمادی الاولی ۱۲۹۰ھ کا ہے، اس کے بعد جمادی الاولی ۱۳۰۱ھ میں مولانا موصوف کا فتویٰ جمہور کے موافق جاری ہوا جو مجموعہ فتاویٰ ص ۴۹۳ ج ۱ میں موجود ہے۔ نیز عمدۃ الرعایۃ حاشیۃ شرح وقایہ ص ۶۳ ج ۳ پر مولانا موصوف نے جمہور کے موافق لکھا ہے۔
(عمدة الاثاث فی حکم طلقات الثلاث مصنفه حضرت اقدس مولانا محمد سرفراز خان صفدر، اوجز المسالک ص ۱۳۳ ج ۴، شرح مسلم للنووی ص ۴۷۸ ج ۱، مرقات ص ۲۹۴ ج ۶)

ابواب البیوع

قوله تعالیٰ یا ایها الذین آمنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارة عن تراض منکم الأیة (نساء)

باب بیع المدبر

عن جابرؓ ان رجلا من الانصار دبر غلاما له فمات و لم یترک مالا غیره فباعه النبی ﷺ فاشتراه نعیم بن النحام اه (ترمذی)

مدبر دو قسم ہے (۱) مطلق جیسے مالک اپنے غلام سے کہے **ان متُّ فانت حر** (۲) مقید جیسے مالک کہے **ان متُّ من مرضی هذا** یا کہے **ان متُّ من سفری هذا فانت حر**۔
مسئله: مدبر مقید کی بیع باتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے۔ مدبر مطلق کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں ناجائز ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں جائز ہے بعض ائمہؒ کے دیگر اقوال بھی ہیں۔

عدم جواز کی دلیل (۱): عن ابن عمرؓ قال قال رسول الله ﷺ المدبر لا یباع و لا یوھب و ھو حر من الثلث (دارقطنی) یہ حدیث دارقطنی میں مرفوع بھی مروی ہے اور موقوف بھی۔ دارقطنی نے مرفوع کو ضعیف اور موقوف کو صحیح قرار دیا ہے مگر موقوف غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع حکمی ہے اور حجت ہے پھر یہ قاعدہ کلیہ کے حکم میں ہے۔ (۲) صحابہؓ کی ایک جماعت سے یہی منقول ہے جیسے حضرت عمرؓ، عثمانؓ، زید بن ثابتؓ، عبد اللہ بن مسعودؓ، عبد اللہ بن عباسؓ، عبد اللہ بن عمرؓ، اور تابعینؒ کی ایک بڑی جماعت کا یہی موقف ہے جیسے شریح، مسروق، سعید بن المسیب، قاسم، ابوجعفر محمد بن علی، ابن سیرین، عمر بن عبد العزیز، شعبی، حسن بصری، سعید بن جبیر، سالم، طاؤس مجاہد رحمہم اللہ تعالیٰ۔ اسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا '' لولا قول ھؤلاء الاجلة لقلت بجواز بیع المدبر '' (کذا فی البدائع)۔

جواز کی دلیل: حضرت جابرؓ کی حدیث باب ہے جو صحاح ستہ کی روایت ہے۔

جواب: علامہ عینیؒ نے اس کے پانچ جواب لکھے ہیں۔ بعض یہ ہیں (۱) تطبیق یہ ہے کہ مذکورہ دلائل کے قرینہ سے یہ مدبر مقید پر محمول ہے۔ (۲) واقعہ جزئیہ ہے محتمل تاویل ہے کہ بیع سے مراد بیع منفعت ہے یعنی اجارہ نہ کہ بیع رقبہ اہل یمن کی لغت میں بیع کا لفظ اجارہ پر بھی بولا جاتا ہے۔ اس پر قرینہ یہ ہے حضرت ابوجعفر محمد باقر کی خدمت میں حضرت جابرؓ کی مرفوع حدیث ذکر کی گئی کہ آپ ﷺ نے قضائے دین کے لئے مدبر کی بیع کا حکم فرمایا تو ابوجعفرؒ نے فرمایا '' شھدت الحدیث من جابرؓ انما اذن فی بیع خدمته '' (دارقطنی مرسلاً) (۳) یہ ابتدا پر محمول ہے جبکہ مدیون حر کی بیع جائز تھی روی انه علیه الصلوة و السلام باع حرا بدینه پھر و ان کان ذو عسرة فنظرة الی میسرة الآیة سے یہ جواز منسوخ ہوا (ذکرہ فی الناسخ والمنسوخ)۔

دلیل (۲): حضرت عائشہؓ نے اپنی مدبرہ کو فروخت کر دیا تھا (موطا مالک)

جواب: مدبرہ لونڈی نے حضرت عائشہؓ پر جادو کیا تھا تو حضرت عائشہؓ نے بطور تعزیر و سیاست اسے سخت آدمی سے فروخت کرنے کا حکم دیا تھا۔ بہرحال مرفوع کے مقابلہ میں موقوف مرجوح ہے (عمدة القاری باب بیع المزایدة ص ۲۶۰ ج ۱۱، بذل المجھود ص ۲۵ ج ۶، اوجز المسالک ص ۷۰ ۵ ج ۴، نصب الرایة ص ۲۸۵ ج ۳)۔

باب ما جاء فی کراھیة بیع الحیوان بالحیوان نسیئة

عن سمرةؓ ان النبی ﷺ نھی عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئة

مسئلہ: حیوان کی بیع حیوان کے ساتھ دست بدست باتفاق ائمۂ اربعہؒ جائز ہے خواہ تساوی کے ساتھ ہو یا تفاضل کے ساتھ۔

مسئلہ: حیوان کی بیع حیوان کے ساتھ نسیئۃً امام ابوحنیفہؒ و امام احمدؒ کے ہاں منع ہے۔ امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے ہاں جائز ہے۔ امام مالکؒ کے مسلک میں قدرے تفصیل ہے۔

منع کی دلیل (۱): حضرت سمرہؓ کی حدیث باب ہے ان النبی ﷺ نھی عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئة (سنن اربعة و قال الترمذی حسن) (۲) حضرت جابرؓ کی حدیث باب ہے قال رسول اللہ ﷺ الحیوان اثنین بواحدة لا یصلح نسیاً و لا باس یدا بیدٍ و قال الترمذی حسن. (۳)عن ابن عمرؓ قال نھی رسول اللہ ﷺ عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئة (کتاب العلل للترمذی) (۴) عن جابرؓ ان رسول اللہ ﷺ قال لا باس ...... بالحیوان واحدا باثنین یدا بید و کرھه نسیئة (ابن ماجة) (۵) عن ابن عباسؓ ان النبی ﷺ نھی عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئة (العلل للترمذی) گو یہ آخری تین حدیثیں متکلم فیہ ہیں تاہم بعض بعض کے لئے مؤید ہیں۔ امام ترمذیؒ نے باب ما جاء فی کراھیة بیع الحیوان بالحیوان کا عنوان قائم کر کے منع اور کراہت کی حدیثیں ذکر کی ہیں اور اس پر لکھا ہے و العمل علی ھذا عند اکثر اھل العلم من اصحاب النبی ﷺ وغیرھم نیز و فی الباب عن ابن عباسؓ و جابرؓ و ابن عمرؓ کہہ کر بھی منع کی مذکورہ بالا احادیث کی طرف متوجہ فرمایا ہے۔ اس کے برعکس جواز کے پہلو پر نہ باب قائم کیا ہے نہ اس کی کوئی حدیث لائے ہیں۔ صرف یہ لکھا ہے و قد رخص بعض اھل العلم من اصحاب النبی ﷺ وغیرھم فی بیع الحیوان بالحیوان نسئة و ھو قول الشافعیؒ و اسحاق۔ اس طرز عمل سے منع کے پہلو کا بہت وزنی ہونا ثابت ہوتا ہے۔

جواز کی دلیل: عن عبد اللہ بن عمروؓ ان رسول اللہ ﷺ امرہ ان یجھز جیشا فنفدت

الابل فامره ان یاخذ علی قلائص الصدقة فکان یاخذ البعیر بالبعیرین الی ابل الصدقة (ابوداود، طحاوی)

جواب (۱): حرمت ربا سے قبل پر محمول ہے اور منسوخ ہے۔ (۲) محرم مبیح سے راجح ہے (عمدۃ القاری ص ۴۴ ج ۱۲، اوجز المسالک ص ۴ ج ۵ و ص ۱۰۰ ج ۵ و بذل ص ۲۴۶ ج ۵)

باب ما جاء البیعان بالخیار ما لم یتفرقا

عن ابن عمرؓ قال سمعت رسول اللہ ﷺ یقول البیعان بالخیار ما لم یتفرقا الحدیث

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں تفرق بالاقوال مراد ہے خیارِ مجلس نہیں ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے ہاں تفرق بالا بدان مراد ہے لھذا خیار مجلس ثابت ہے۔

فریق اول کی دلیل (۱): قوله تعالیٰ یا ایها الذین آمنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارة عن تراض منکم الآیة (نساء) ایجاب وقبول سے تجارت وجود میں آجاتی ہے اور اکل مال جائز ہو جاتا ہے۔ تفرق بالابدان تجارت کے مفہوم میں نہ لغۃً داخل ہے نہ شرعاً۔ اگر خیار مجلس ثابت ہو تو لازم آئے گا کہ ایجاب وقبول کے بعد اکل اموال ناجائز ہو۔ لیکن یہ مفہوم قرآن کے خلاف ہے۔ (۲) عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جدهؓ ان رسول اللہ ﷺ قال البیعان بالخیار ما لم یتفرقا الا ان تکون صفقة خیار و لا یحل له ان یفارق صاحبه خشیة ان یستقیله (ترمذی، ابوداود، نسائی، مسند احمد) اقالہ بیع کے تمام ہونے کے بعد ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ تفرق بالا بدان سے قبل بیع مکمل ہو جاتی ہے۔

فریق ثانی کی دلیل (۱): احادیث باب ہیں، حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث البیعان بالخیار ما لم یتفرقا۔ یہ حدیث صحیحین میں بھی ہے، حضرت حکیم بن حزامؓ کی مرفوع حدیث البیعان بالخیار ما لم یتفرقا۔ یہ حدیث بخاری، مسلم، ابوداود، نسائی میں بھی ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ تفرق بالابدان مراد ہے کیونکہ البیعان کا لفظ ایجاب وقبول کے بعد صادق آتا ہے۔

جواب (۱): تفرق کا لفظ تفرق بالابدان اور تفرق بالاقوال دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ مذکورہ بالا دلائل کے قرینہ سے یہاں پر تفرق بالاقوال مراد ہے اور خیار قبول مراد ہے۔ قرآن و حدیث میں تفرق کا لفظ اور اس کا مادہ تفرق بالکلام کے لئے استعمال ہوا ہے۔ ارشاد ربانی ہے و ان یتفرقا یغن

اللہ (نسائی) طلاق بالمال میں عورت کے قبول کرنے پر تفرق تمام ہو جاتا ہے۔ تفرق بالابدان ضروری نہیں ہے اسی طرح و ما تفرق الذین اوتوا الکتاب (بینة) اور افترقت بنو اسرائیل علی ثنتین و سبعین الحدیث میں بھی تفرق بالکلام مراد ہے، باقی البیعان یا المتبایعان کا مصداق حقیقت میں متعاقدین ہیں جبکہ وہ ایجاب وقبول میں مصروف ہوں، آگے پیچھے اس کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔ (حاشیة زجاجة المصابیح. التعلیق الصبیح)

جواب (۲): تفرق بالابدان مراد ہو تب بھی خیار قبول پر محمول ہے (الکوکب الدری)

دلیل (۲): عن ابن عمرؓ کان اذا اراد ان یوجب البیع مشی لیجب له (ترمذی)

جواب: احتیاط پر محمول ہے۔

دلیل (۳): حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب ہے ان رجلین اختصما الیه فی فرس بعد ما تبایعا فکانوا فی سفینة فقال لا اراکما افترقتما و قال رسول اللہ ﷺ البیعان بالخیار ما لم یتفرقا. یہ حدیث ابو داود میں بھی ہے۔

جواب: یہ حدیث یہاں پر مختصر ہے اس کے بعض طرق میں ہے کہ معاملہ کے بعد اور ایک رات گذرنے کے بعد بائع ومشتری کا آپس میں اختلاف ہو گیا پھر دونوں کشتی میں سوار ہو کر حضرت ابوہریرہؓ کی خدمت میں مقدمہ لے گئے اس صورت میں تفرق بالا بدان کے بعد لا اراکما افترقتما فرمانا فریقین کے خلاف ہے۔ فما هو جوابكم اه لہذا فریق ثانی کا استدلال درست نہیں (زجاجة المصابیح، التعلیق الصبیح، طحاوی ص ۱۹۰ ج ۲، اوجز ص ۱۲۸ ج ۵، عمدة القاری ص ۱۹۴ ج ۱۱)

باب ما جاء فی المصراة

عن ابی هریرةؓ قال قال رسول اللہ ﷺ من اشتری مصراة فهو بالخیار اذا حلبها ان شاء ردها و رد معها صاعا من تمر (ترمذی) و رواه الشیخان ایضا

مسئله: تصریہ کی وجہ سے مصراۃ کو واپس کرنا اور ایک صاع تمر ادا کرنا مختلف فیہ ہے۔ امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ نفی کے قائل ہیں امام ابو یوسفؒ کی مشہور روایت بھی یہی ہے امام مالکؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ ائمہ ثلثہؒ اثبات کے قائل ہیں۔ ان کی دلیل حدیث باب ہے۔

جواب (۱): حنفیہ کی طرف سے اس کے جواب میں آٹھ توجیہات علامہ عینیؒ نے عمدة القاری میں

لکھی ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں قرآن و حدیث کے مسلمہ اصول و قواعد کے خلاف ہے۔ (۱) مثلاً قرآنی ضابطہ ہے فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم (بقرة) کہ تلف شدہ چیز کا تاوان بالمثل ہوتا ہے عام ہے کہ وہ مثل صوری ہو یا مثل معنوی یعنی قیمت اور صاع من تمر نہ مثل لبن ہے اور نہ قیمت لبن ہے۔ (۲) حدیث کا ضابطہ ہے عن عائشةؓ ان رسول الله ﷺ قضی ان الخراج بالضمان (ترمذی، ابوداود، نسائی، ابن ماجة، طحاوی، مسند احمد و صححه الترمذی و ابن خزیمة و ابن حبان) کہ کوئی چیز کسی شخص کی ذمہ داری میں ہو تو اس کا نفع اسی کو ملتا ہے۔ یہ دودھ مشتری کی ضمان میں حاصل ہوا ہے تو اس کا حقدار مشتری ہے۔ لیکن حدیث مصراۃ کے تحت مشتری کو اس دودھ کا عوض صاع من التمر دینا پڑتا ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں الغنم بالغرم ایک بنیادی اصول ہے جو شخص کسی چیز کا تاوان برداشت کرتا ہے تو اسی کو فائدہ اٹھانے کا حق ہے اس قاعدہ کلیہ کا ماخذ آنحضرت ﷺ کی یہ حدیث ہے الخراج بالضمان (حجة الله البالغه اردو ص۶۷۲ ج۲) ان مسلمہ اصول و قواعد کے پیش نظر یہ حدیث منسوخ ہے۔

جواب (۲): امام طحاویؒ فرماتے ہیں حرمت ربا کی نصوص سے منسوخ ہے۔

فائدہ: علامہ انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں یہ حدیث دیانت پر محمول ہے نہ کہ قضا پر۔ فتح القدیر باب الاقاله میں ہے کہ دھوکہ قولی ہو تو قاضی کے حکم سے اقالہ واجب ہے اور اگر دھوکہ فعلی ہو تو اقالہ بطور دیانت واجب ہے یہ داخل تحت القضاء نہیں (فیض الباری ص۲۳۰ ج۳) و نحوه فی العرف الشذی حکیم الامۃ حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں حدیث مصراۃ صلح اور مشورہ پر محمول ہے (بوادر النوار ص۱۰۷، عمدة القاری ص۲۷۰ ج۱۱، اوجز ص۱۵۷ ج۵، بذل ص۲۷۰ ج۵، الکلام المفید ص۲۷۲)۔

باب ما جاء فی اشتراط ظهر الدابة عند البیع

عن جابرؓ انه باع من النبی ﷺ بعیرا و اشترط ظهره الی اهله و اخرجه الشیخان و ابوداود و النسائی ایضا

یہ حدیث بخاری میں تقریباً بیس جگہ آئی ہے (عمدة القاری ص۲۱۵ ج۱۱)

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ و امام شافعیؒ کے ہاں حیوان کی بیع اس شرط پر کہ بائع اس پر سواری کرے گا

ناجائز ہے۔ امام احمدؒ کے ہاں جائز ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں قریب کی مسافت میں جائز ہے بعید میں جائز نہیں۔ تین روز کی مسافت قریب ہے زائد بعید ہے۔

منع کی دلیل (۱): عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جدهؓ عن النبی ﷺ انه نهی عن بیع و شرط (طبرانی اوسط. علوم الحدیث للحاکم و ذکره عبد الحق فی احکامه و سکت عنه نصب الرایة ص۱۷ ج۴) شرط سے وہ شرط مراد ہے جو مقتضی عقد کے خلاف ہو اور اس میں بائع یا مشتری یا مبیع کا نفع ہو۔ (۲) عن جابرؓ نهی رسول اللہ ﷺ عن المحاقلة و المخابرة و الثنیا (مسلم و الترمذی و النسائی) الثنیا سے مراد بیع میں استثناء مجهول ہے۔

جواز کی دلیل: حضرت جابرؓ کی حدیث باب ہے۔

جواب (۱): یہ خاص واقعہ حضرت جابرؓ کی خصوصیت پر محمول ہے۔ (۲) یہ صورۃً بیع تھی اور حقیقۃً تبرع تھا۔ دراصل حضرت جابرؓ کے والد ماجد شہید ہو گئے تھے اور وہ سات یا نو بنات چھوڑ گئے تھے۔ جابرؓ تنہا ان کے ذمہ دار تھے اس لئے ثیبہ سے نکاح کیا تاکہ وہ ان بچیوں کی صحیح تربیت کر سکیں اور ان کا اونٹ نہایت کمزور تھا تو آپ ﷺ نے ازراہ ہمدردی اونٹ لے کر بدون قبض و تسلیم کے ان کو فرمایا خذ جملک و لک ثمنه نیز مقرر ثمن سے زیادہ دیا۔ (۳) یہ شرط صلب عقد میں نہیں تھی بلکہ عاریت تھی۔ بعض طرق میں قد اعرتک ظهره الی المعاینة (نسائی) ہے (عمدة القاری ص۲۱۵ ج۱۱ و ص۲۹۳ ج۱۳، اوجز ص۲۳ ج۵، بذل ص۲۸۸ ج۵، التعلیق الصبیح)۔

باب الانتفاع بالرهن

قوله تعالی: فرهان مقبوضة (بقرة)

عن ابی هریرةؓ قال قال رسول اللہ ﷺ الظهر یرکب اذا کان مرهونا و لبن الدر یشرب اذا کان مرهونا و علی الذی یرکب و یشرب نفقته (اخرجه الجماعة الا مسلما و النسائی)

مسئله: ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں مرتہن کے لئے رہن سے انتفاع ناجائز ہے۔ مرہون کے منافع راہن کے لئے ہیں اور اس کا خرچہ بھی راہن کے ذمہ ہے۔ امام احمدؒ کے ہاں جائز ہے۔ وہ مرہون پر خرچہ بھی کرے اور منتفع بھی ہو۔

جمهور کی دلیل (۱): عن ابی هریرةؓ مرفوعا لا یغلق الرهن من صاحبه الذی رهنه له

غنمه و علیه غرمه رواه الشافعی و الدارقطنی و قال هذا اسناد حسن متصل) (۲) حرمت ربا کے دلائل کی بنا پر مرتہن کے لئے انتفاع منع ہے کیونکہ یہ ربا میں داخل ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب ہے گو یہ مجمل ہے کہ و علی الذی یرکب و یشرب نفقته کا مصداق راہن ہے یا مرتہن مگر دوسری حدیث میں اس کی وضاحت ہے کہ اس کا مصداق مرتہن ہے۔ عن الشعبی عن ابی هریرة ذکر ان النبی ﷺ قال اذا کانت مرهونة فعلی المرتهن علفها و لبن الدر یشرب و علی الذی یشرب نفقتها و یرکب (طحاوی ص۲۳۱ ج۲)

جواب: امام طحاویؒ فرماتے ہیں یہ حرمت ربا سے قبل پر محمول ہے اور منسوخ ہے (عمدة القاری ص۷۳ ج۱۳، بذل المجهود ص۲۹۵ ج۵، تحفة الاحوذی ص۲۴۶ ج۲)

باب اذا افلس للرجل غریم فیجد عنده متاعه

عن ابی هریرةؓ عن رسول الله ﷺ انه قال ایما رجل افلس و وجد رجل سلعته عنده بعینها فهو اولی بها من غیره

یہ حدیث بخاری و مسلم و ابوداوٗد و ابن ماجہ میں بھی ہے (عمدة القاری ص۲۳۸ ج۱۲)

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ و صاحبینؒ کے ہاں افلاسِ مشتری کی صورت میں بائع باقی غرماء کے برابر حقدار ہے۔ عمر بن عبد العزیز، زہریؒ، شعبی، نخعی، وکیع، ابن شبرمہؒ و زفرؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ ہاں اگر مشتری نے مبیع پر قبضہ نہ کیا ہو تو پھر بائع کا حق مقدم ہوگا۔ ائمہ ثلثہؒ کے ہاں بائع کا حق مقدم ہے۔ مطلقاً خواہ قبل القبض ہو یا بعد القبض۔ حضرت عثمان بن عفانؓ کا قول بھی یہی ہے اسحٰق، داود، عروہ بن الزبیر طاؤس، عطاء رحمہم اللہ تعالی کا مسلک بھی یہی ہے۔ ہاں ودیعت، عاریت، غصب وغیرہ کی صورت میں باتفاق ائمہ اربعہ صاحب متاع کا حق مقدم ہے۔

فریق اول کی دلیل (۱): شریعت کا اصول ہے کہ بیع اور قبض کے بعد مبیع مشتری کا مال ہے تو اس کے دوسرے مال کی طرح اس میں بھی تمام قرضہ دار برابر کے شریک ہوں گے۔ (۲) مطلق قرضہ دار کے لئے و ان کان ذو عسرة فنظرة الی میسرة الآیة کا قرآنی اصول ہے تو میسرہ سے قبل مطالبہ کرنا درست نہیں ہے۔ (۳) حضرت علیؓ کا قول بھی ہے۔

ائمه ثلثہؒ کی دلیل (۱): حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب ہے۔
جواب: امام طحاویؒ فرماتے ہیں اس حدیث کا محمل ودیعت، عاریت، غصب وغیرہ ہیں جن میں اصل مالک کی ملکیت باقی رہتی ہے۔ حدیث میں بعینها کا لفظ اسی کی طرف مشیر ہے دوسرا قرینہ حضرت سمرہؓ کی یہ حدیث ہے ان رسول اللہ ﷺ قال من سرق له متاع او ضاع له متاع فوجد عند رجل بعينه فهو احق به و يرجع المشترى على البائع بالثمن (طحاوی، ابن ماجة، دارقطنی، طبرانی)۔
فائده: حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ فرماتے ہیں جن روایات میں بیع کا لفظ ہے وہ قبل القبض پر محمول ہیں اور جو روایات لفظ بیع سے خالی ہیں وہ عاریت وغیرہ پر محمول ہیں (عمدة القاری ص ۲۳۸ ج ۱۲، اوجز ص ۱۴۵ ج ۵، بذل ص ۲۹۳ ج ۵، طحاوی ص ۲۶۹ ج ۲، الکوکب الدری)

باب ما جاء فی النهی للمسلم ان یرفع الی الذمی الخمر یبیعها له

عن ابی سعیدؓ قال کان عندنا خمر لیتیم فلما نزلت المائدة سألت رسول الله ﷺ عنه و قلت انه لیتیم قال اهريقوه قال الترمذی حدیث حسن و اخرجه احمد فی مسنده
مسئله: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں تخلیل خمر مطلقا جائز ہے۔ خواہ دوائی اور معالجہ سے ہو یا بدوں معالجہ۔ امام احمدؒ کے ہاں مطلقا منع ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں معالجہ سے منع ہے۔ بلا معالجہ درست ہے جیسے دھوپ یا سایہ میں منتقل کرنے سے امام مالکؒ کی روایات مختلف ہیں اصح روایت عدم جواز کی ہے۔
جواز کی دلیل (۱): حدیث مرفوع ہے نعم الادام الخل۔ یہ مرفوع حدیث حضرت عائشہؓ سے مسلم و ترمذی میں حضرت جابرؓ سے سوا بخاری کے باقی صحاح ستہ میں حضرت ام ھانی رضی اللہ عنہ سے مستدرک حاکم میں۔ ایمنؓ سے شعب الایمان بیہقی میں ام سلمہؓ سے دارقطنی میں یہ حدیث ہر قسم کے خل کو شامل ہے۔ (۲) عن جابرؓ عن النبی ﷺ انه قال خير خلكم خل خمركم (المعرفة للبيهقى)
(۳) حضرت ام سلمہؓ کی بکری مرگئی تو آپ ﷺ نے فرمایا ان دباغها یحل کما یحل خل الخمر (دارقطنی. ضعیف)
عدم جواز کی دلیل: حضرت ابو سعیدؓ کی حدیث باب ہے کہ یتیم کی ملکیت خمر کے بارے میں

آپ ﷺ نے فرمایا اھر یقوہ. اگر تخلیل جائز ہوتا تو یتیم کا مال ضائع نہ کیا جاتا۔ (۲) عن انسؓ قال سئل النبی ﷺ عن الخمرا یتخذ خلا قال لا (مسلم) (۳) عن انسؓ ان اباطلحۃؓ سأل النبی ﷺ عن ایتام ورثوا خمرا قال اھرقھا قال فلا نجعلھا خلا قال لا (مسلم)

جواب: امام طحاویؒ فرماتے ہیں یہ تشدید و تغلیظ ابتدا میں تھی جبکہ شراب کے برتنوں کو توڑنے اور مشکوں کو پھاڑنے کا حکم تھا۔ حضرت ابوطلحہؓ کی روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا اھرق الخمر و کسر الدنان (طبرانی. دارقطنی) حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے ان النبی ﷺ شق زقاق الخمر بیدہ فی اسواق المدینۃ (مسند احمد) جب حرمت شراب قلوب میں راسخ ہوگئی تو یہ تشدید ختم ہوگئی تخلیل کی اجازت ہوگئی اور برتنوں کے استعمال کی بھی اجازت مل گئی جیسے کتوں کے بارے میں پہلے تشدید تھی پھر تخفیف ہوگئی۔ حضرت عبد الرحمٰن بن عوفؓ سے مروی ہے ان عمرؓ حرق بیت رویشد الثقفی و کان حانوتا لشراب (طبقات ابن سعد) بعض روایات میں ہے کہ آپ ﷺ نے ان یتامی کو مالی عوض دیا جن کی شراب ضائع کر دی گئی تھی (مسند ابو یعلی موصلی) (نصب الرایۃ ص۳۱۱ ج۴، البنایۃ کتاب الاشربۃ، عرف الشذی ص۲۴۶ ج۱)۔

باب ما جاء ان العاریۃ مؤداۃ

عن ابی امامۃؓ قال سمعت رسول اللہ ﷺ یقول فی خطبتہ عام حجۃ الوداع العاریۃ مؤداۃ اہ حدیث حسن.

یہ حدیث ابوداود، ابن ماجہ، مسند احمد میں بھی ہے۔

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے ہاں عاریت امانت ہے۔ صرف اتلاف و تعدی کی صورت میں ضمان ہے۔ خود ہلاک ہو جائے، چوری وغیرہ ہوجائے تو ضمان نہیں۔ امام شافعیؒ، امام احمدؒ کے ہاں مطلقاً ضمان ہے۔ خواہ تعدی ہو یا نہیں۔

فریق اول کی دلیل (۱): عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہؓ ان النبی ﷺ قال لیس علی المستعیر غیر المغل ضمان و لا علی المستودع غیر المغل ضمان (دارقطنی،

بیھقی، ضعیف) (۲) عن عمرؓ موقوفا العارية بمنزلة الوديعة لا ضمان فيها الا ان يتعدى (مسند عبد الرزاق) (۳) حضرت علیؓ و ابن مسعودؓ کا مسلک بھی یہی ہے۔

فریق ثانی کی دلیل (۱): حضرت ابو امامہؓ کی حدیث باب ہے العارية مؤداة۔

جواب: اس کا مطلب ہے کہ جب تک عاریت موجود ہے تو اس کے عین کی ادائیگی لازم ہے ہلاکت کے بعد ضمان کا اس میں ذکر نہیں۔

دلیل (۲): عن صفوان بن امية ان رسول الله ﷺ استعار منه ادرعا يوم حنين فقال اغصب يا محمد فقال لابل عارية مضمونة (ابوداود)

جواب (۱): صفوان اس وقت غیر مسلم تھا اس کی تسلی کے لئے ضمان کا لفظ بولا گیا۔ مقصد یہ تھا کہ آپ تسلی رکھیں یہ مستعار چیزیں ضرور واپس ادا کی جائیں گی۔ (۲) اسمیں اضطراب ہے دوسری سند میں ہے صفوان کہتے ہیں قلت يا رسول الله اعارية مضمونة او عارية مؤداة قال بل مؤداة (ابوداود) اس سے ضمانت کی نفی ہوتی ہے۔ (۳) حضرت ابن عباسؓ و حضرت ابو ہریرہؓ کے آثار ہیں۔

جواب (۱): مرفوع کے مقابلہ میں موقوف مرجوح ہے۔ (۲) خلفاء راشدینؓ و ابن مسعودؓ کے آثار راجح ہیں کیونکہ ان کا مقام ان سے بلند و بالا ہے۔ (بذل ص۳۰۲ ج۵، زجاجہ ، التعليق الصبيح تحفة الاحوذی ص۲۵۳ ج۲ وغیرہ)

باب ماجاء فی العرايا

عن زيد بن ثابتؓ ان النبی ﷺ نهى عن المحاقلة و المز ابنة الا انه قد اذن لاهل العرايا اه

حضرت زید بن ثابتؓ کی یہ حدیث مختلف الفاظ سے صحاح ستہ میں مروی ہیں۔ العرايا عرية کی جمع ہے۔ عریہ کے لغوی معنی ہیں عطیہ۔ شرعاً اس کی متعذد صورتیں ہیں (۱) باغ کا مالک کسی مسکین کو کھجور کے ایک دو پھلدار درخت دے کہ وہ معطی لہ ان کے ثمر کو بوقت ضرورت اپنے استعمال میں لائے۔ بعض اوقات معری لہ کی باغ میں آمد و رفت سے مالک کو تکلیف ہوتی ہے اس کی آزادی میں خلل واقع ہوتا ہے تو مالک تمر سے اس کا ثمر خرید لیتا ہے۔ (۲) مذکورہ صورت میں بعض اوقات مسکین مالک سے خود کہتا ہے کہ میں کھجور پکنے کا انتظار نہیں کر سکتا مجھے فوری ضرورت ہے لہذا میرے ثمر کے عوض تمر دے دی جائے۔ (۳) بعض اوقات مسکین کے پاس زائد تمر ہوتی ہے نقد پیسے نہیں ہوتے۔ اور رطب کھانے کی

خواہش ہوتی ہے وہ مالک باغ سے کہتا ہے ہماری تمر کے عوض پھلدار درخت ہمیں دے دو تاکہ حسب خواہش رطب ہمیں میسر ہو۔ تو امام شافعیؒ کے ہاں بیع العرایا مزابنہ کی نہی سے مستثنیٰ ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں صورۃً یہ بیع ہے لیکن حقیقت میں یہ ایک ہبہ سے دوسرے ہبہ کی طرف رجوع ہے کیونکہ عریہ کے لغوی معنی عطیہ کے ہیں۔ سفیان بن حسینؒ تبع تابعی کا قول ہے العرایا نخل کانت توھب للمساکین فلا یستطیعون ان ینتظروا بھا رخص لھم أن یبیعوھا بماشاؤا من التمر (بخاری) ابن اسحاقؒ فرماتے ہیں العرایا ان یھب الرجل النخلات فیشق علیه ان یقوم علیھا فیبیعھا بمثل خرصھا (ابوداود) امام مالکؒ کا ارشاد ہے العریة ان یعری الرجل الرجل النخلة ثم یتأذی بدخوله علیه فرخص له ان یشتریھا منه بتمر (بخاری) اعراء کے معنی اعطاء کے ہیں۔ چونکہ بیع کی صورت میں ربا لازم آتا ہے تو بہتر ہے کہ اس کو ہبہ قرار دیا جائے اور بیع کا اطلاق مجاز پر محمول کیا جائے۔ واللہ اعلم (عمدۃ ص۲۹۱ ج۱۱ و ص۳۰۵ ج۱۱، بذل ص۲۴۹ ج۵، اوجز ص۳۲ ج۵)۔

باب ما جاء فی استقراض البعیر اھ

عن ابی ھریرةؓ قال استقرض رسول اللہ ﷺ سنا أعطی سنا خیرا من سنه اھ

یہ حدیث مسلم میں بھی ہے۔

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ و صاحبینؒ کے ہاں حیوان کا استقراض جائز نہیں۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں جائز ہے۔

منع کی دلیل (۱): عن سمرةؓ ان النبی ﷺ نھی عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئة (سنن اربعه. و قال الترمذی حسن صحیح) (۲) عن ابن عباسؓ ان النبی ﷺ نھی عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئة (ابن حبان. دارقطنی. طحاوی) (۳) عن جابرؓ قال رسول اللہ ﷺ الحیوان اثنین بواحدة لایصلح نسئا (ترمذی و قال حسن. طحاوی) (۴) عن ابن عمرؓ ان النبی ﷺ نھی عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئة (طحاوی، کتاب المعرفة للبیھقی)

جواز کی دلیل (۱): حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب ہے قال استقرض رسول اللہ ﷺ سنا فاعطی سنا خیرا من سنه (مسلم، ترمذی) (۲) حضرت ابو رافعؓ کی حدیث باب ہے قال استسلف رسول اللہ ﷺ بکرا فجاء ته ابل من الصدقة قال ابو رافع فامرنی رسول اللہ ﷺ ان اقضی الرجل بکره الحدیث قال الترمذی حسن صحیح و رواہ مسلم. (۳) عن عبد اللہ

بن عمروؓ ان رسول اللہ ﷺ امرہ ان یجھز جیشا فنفدت الابل فامرہ ان یاخذ علی قلائص الصدقة فکان یاخذ البعیر بالبعیرین الی ابل الصدقة (ابوداود. طحاوی)

جواب (۱): امام طحاویؒ فرماتے ہیں یہ سب حرمت ربا سے قبل پر محمول ہیں اور منسوخ ہیں۔
(۲) محرم راجح ہے مبیح سے۔ (عمدة ص۴۵ ج۱۴، بذل ص۲۴۳ ج۵، طحاوی ص۲۱۱ ج۲، اوجز ص۱۴۸ ج۵)۔

ابواب الاحکام

قال اللہ تعالی و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل (نساء)

باب ما جاء ان البینة علی المدعی و الیمین علی المدعی علیه

قوله تعالیٰ: و استشهدوا شهیدین من رجالکم الآیة (بقرة)

عن وائل بن حجرؓ قال جاء رجل من حضر موت و رجل من کندة الی النبی ﷺ فقال الحضرمی یا رسول اللہ ان ھذا غلبنی علی ارض لی فقال الکندی ھی ارضی و فی یدی لیس له فیها حق فقال النبی ﷺ للحضرمی الك بینة قال لا قال فلك یمینه اھ.

مسئله: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں مدعی کا ایک شاہد اور یمین حجت نہیں تمام ائمہ کوفہ کا یہی مسلک ہے۔ ائمہ ثلثہؒ کے ہاں حجت ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل (۱): قوله تعالی و استشهدوا شهیدین من رجالکم فان لم یکونا رجلین فرجل و امرأتان الآیة (بقرة) (۲) و اشهدوا ذوی عدل عنکم الآیة (طلاق) ان آیات سے واضح ہوا کہ مدعی کے ذمہ صرف گواہ ہیں جن کی گواہی پر قاضی فیصلہ کرتا ہے۔ (۳) حضرت وائلؓ کی حدیث باب ہے جس سے واضح ہے کہ مدعی کے ذمہ بینہ ہے اگر بینہ نہ ہوں تو پھر مدعی علیہ کے ذمہ یمین ہے۔ یہ حدیث مسلم میں بھی ہے قال الترمذی حسن صحیح (۴) حضرت عمرو بن شعیب عن ابیه عن جدہؓ کی حدیث باب ہے ان النبی ﷺ قال فی خطبته البینة

علی المدعی و الیمین علی من انکر ضعیف. یہ حدیث دارقطنی و بیہقی میں بھی ہے۔ (۵) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب ہے ان رسول اللہ ﷺ قضی ان الیمین علی المدعی علیه. قال الترمذی حسن صحیح. یہ حدیث بخاری و مسلم میں ان الفاظ سے مروی ہے لکن الیمین علی المدعی علیه. بیہقی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں لکن البینة علی المدعی و الیمین علی من انکر و اسناده حسن او صحیح (نووی شرح مسلم) (۶) حضرت اشعث بن قیسؓ فرماتے ہیں میرا ایک یہودی سے زمین کا تنازعہ تھا فقدمته الی النبی ﷺ فقال لی علیه السلام الک بینة قلت لا فقال علیه السلام للیهودی احلف الحدیث (صحاح ستة) (۷) حضرت اشعث بن قیسؓ کی حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں قال النبی ﷺ شاهداک او یمینه (بخاری) امام بخاریؒ نے اس حدیث پر یہ باب باندھا ہے "باب الیمین علی المدعی علیه" جس سے واضح ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ کے ہاں بھی یمین صرف مدعی علیہ کے ذمہ ہے مدعی پر نہیں ہے۔

فائدہ: حضرت اشعث بن قیسؓ کا یہ واقعہ حدیث ۱۰ھ میں پیش آیا تھا (عمدة القاری ص۲۴۶ ج۱۳)

(۸) عن ابن عمرؓ مرفوعا البینة علی المدعی و الیمین علی المدعی علیه (طبرانی) یہ حدیث البینة علی المدعی و الیمین علی من انکر قاعدہ کلیہ ہے نیز حدیث مشہور بلکہ متواتر کے قریب ہے (بذل المجهود ص۳۱۵ ج۵ از تقریر محدث رشید احمد گنگوهیؒ) الف لام جنس کا ہے کہ جنس بینہ مدعی پر منحصر ہے اور جنس یمین مدعی علیہ پر منحصر ہے۔ نیز یہ تقسیم ہے اور قسمت شرکت کے منافی ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: امام ترمذیؒ نے اس پر یہ باب باندھا ہے "باب ما جاء فی الیمین مع الشاهد" (۱) حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب ہے قضی رسول اللہ ﷺ بالیمین مع الشاهد الواحد. یہ حدیث ابوداود، ابن ماجہ میں بھی ہے قال الترمذی حسن غریب. قضاء بالشاهد و الیمین کی مرفوع حدیث متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہے۔ (۲) حضرت جابرؓ کی حدیث باب ان النبی ﷺ قضی بالیمین مع الشاهد و قال الترمذی حسن غریب. یہ حدیث ابن ماجہ مسند احمد میں بھی ہے۔ (۳) حضرت علیؓ کی مرفوع حدیث مسند احمد و دارقطنی میں ہے۔ (۴) حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث ابوداود، نسائی، ابن ماجہ میں ہے۔ (۵) حضرت سعد بن عبادہؓ کی مرفوع حدیث ترمذی، طبرانی میں ہے۔ (۶) حضرت سُرّقؓ کی مرفوع حدیث ابن ماجہ میں ہے حضرت ابن حجرؒ فرماتے ہیں اس موضوع کی حدیث تقریباً بیس صحابہ کرامؓ سے مروی ہے۔ بعض حسن بعض ضعیف بھی ہیں (فتح الباری ص۳۵۳ ج۵)۔

جواب: نص قرآنی اور سنت مشہورہ صحیحہ میں جو قاعدہ کلیہ ہے البینة علی المدعی و الیمین علی من انکر کے مقابلہ میں یہ حدیث مؤول ہے۔ (۱) کہ آپ ﷺ نے جنس شاہد اور جنس یمین پر فیصلہ فرمایا یعنی ایک وقت شاہدین کی شہادت پر اور جب شہادت کا نصاب پورا نہ ہوا تو مدعی علیہ کی یمین پر فیصلہ فرمایا کذا قال المحدث الگنگوھیؒ. (۲) مدعی کا شاہد ایک تھا تو اس کی جگہ مدعی علیہ کی یمین پر فیصلہ ہوا۔ شاہد ساقط ہو گیا مگر ظاہری سطح پر سمجھا گیا کہ فیصلہ کی بنیاد شاہد و یمین کا مجموعہ ہے جب کہ بنیاد صرف یمین تھی۔ بہرحال فریق اول کے دلائل نہایت قوی ہیں آیات و احادیث صحیحہ ہیں جبکہ فریق ثانی کے پاس اس سلسلہ میں کوئی آیت نہیں ہے۔ حدیثیں اکثر متکلم فیہ ہیں لہذا حنفیہ کا موقف راجح ہے۔

(عمدة القاری ص۲۴۳ج۱۳، فتح الباری ص۳۵۱ج۵، اوجز ص۲۵۵ج۵، بذل ص۳۱۵ج۵، نصب الرایة ص۹۵ج۴، طحاوی ص۲۵۶ج۲)

باب ما جاء فی الشفعة

باب فی الشفعة للغائب

عن سمرةؓ قال قال رسول الله ﷺ جار الدار احق بالدار.

مسئله: باتفاق ائمہ اربعہؒ کے شریك فی المبیع پھر شریك فی حق المبیع کو شفعہ کا حق حاصل ہے حق مبیع جیسے راستہ وغیرہ۔

مسئله: امام ابوحنیفہ و صاحبینؒ کے ہاں شریک کے بعد جار مبیع کو شفعہ کا حق حاصل ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں شفعہ جوار ثابت نہیں ہے۔

فریق اول کی دلیل (۱): حضرت سمرہؓ کی حدیث باب ہے قال قال رسول الله ﷺ جار الدار احق بالدار. قال الترمذی حسن صحیح. یہ حدیث ابوداود، نسائی اور مسند احمد میں بھی ہے۔ اس حدیث کے بعض طرق میں ہے جار الدار احق بشفعة الدر (مسند احمد، طبرانی، ابن ابی شیبة)

(۲) حضرت جابرؓ کی حدیث باب ہے قال قال رسول الله ﷺ الجار احق بشفعته ینتظر به وان کان غائبا اذا کان طریقهما واحدا. قال الترمذی حدیث حسن غریب. یہ حدیث سنن اربعہ کے علاوہ مسند احمد و مسند دارمی میں بھی ہے۔ (۳) حضرت ابو رافعؓ کی مرفوع حدیث ہے الجار احق

بسقبه (بخاری، ابوداود، نسائی، ابن ماجة) سقب بمعنی قرب و جوار ہے (دارقطنی فی القضاء)
(۴) حضرت انسؓ کی مرفوع حدیث ہے جار الدار احق بالدار (نسائی) (۵) حضرت شرید بن سویدؓ سے مروی ہے ان النبی ﷺ قال جار الدار احق بالدار (مسند احمد) (۶) حضرت شریدؓ کی دوسری حدیث ہے ان رجلا قال یا رسول اللہ ارضی لیس فیھا لاحد شرک و لا قسم الا الجوار فقال ﷺ الجار احق بشفعة ما کان (نسائی)

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل (۱): عن جابرؓ قال قال رسول اللہ ﷺ اذا وقعت الحدود و صرفت الطرق فلا شفعة (ترمذی و قال حسن صحیح) یہ حدیث بخاری، ابوداود، ابن ماجہ و مسند احمد میں بھی ہے (عمدة القاری ص ۲۰ ج ۱۲)

جواب: مذکورہ صحیح احادیث کے قرینہ سے شفعہ شریک کی نفی مراد ہے نہ کہ شفعہ جار کی تاکہ تعارض نہ رہے۔

فائدہ: حنفی مسلک میں تمام احادیث پر عمل ہوتا ہے فریق ثانی کے مسلک میں شفعہ جار کی احادیث کثیرہ عمل سے رہ جاتی ہیں لہذا حنفی موقف راجح ہے۔ (عمدة القاری ص ۱۷ ج ۱۲، اوجز ص ۲۲۷ ج ۵، بذل ص ۲۹۱ ج ۵، طحاوی ص ۲۴۲ ج ۲، نصب الرایة ص ۱۷۲ ج ۴)

باب ما ذکر فی احیاء ارض الموات

عن سعید بن زیدؓ عن النبی ﷺ قال من أحیی ارضا میتة فھی له و لیس لعرق ظالم حق. قال الترمذی حسن غریب.

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں احیاء موات کے لئے مطلقاً اذنِ امام ضروری ہے۔امام مالک کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور صاحبینؒ کے ہاں اذنِ امام مطلقا ضروری نہیں۔ امام مالکؒ کے ہاں آبادی کے قریب عوام کی ضرورت کی ہوتو اذن ضروری ہے بعید میں ضروری نہیں لوگوں کے مویشی کی چراگاہ وغیرہ قریب ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل (۱): عن ابن عباسؓ أن الصعب بن جثامةؓ قال سمعت رسول اللہ ﷺ یقول لا حمی الا للہ و رسوله (بخاری. مشکوة) (۲) عن طاؤس مرسلا ان رسول اللہ ﷺ قال من احیا مواتا من الارض فھو له وعادی الارض للہ و رسوله ثم لکم

منی (رواہ الشافعیؒ مشکوۃ) (۳) عن معاذؓ ان النبی ﷺ قال لیس للمرء الا ماطابت نفس امامه به (طبرانی) (۴) عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول الله ﷺ لا حمی الا لله و رسوله (مسند بزار. طحاوی) (۵) ابوعبد اللہ البصری حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ بصرہ میں فلان زمین مجھے بطور جاگیر عطا فرمائی جائے جس میں میں زیتون، نخل وغیرہ لگاؤں گا فکتب عمرؓ الی ابی موسی الاشعری ان کانت حمی فاقطعها اياه (طحاوی، سنن بیهقی، طبرانی، کتاب الاموال للقاسم ابن سلام) اس سے معلوم ہوا کہ حمی کے لئے اذن امام ضروری ہے ورنہ حضرت عمرؓ اس سے فرماتے پوچھنے کی کیا ضرورت ہے۔

جمهور کی دلیل: حضرت سعید بن زیدؓ کی حدیث باب ہے من احیی ارضا میتة فهی له. یہ حدیث ابوداود، نسائی میں بھی ہے۔ نیز اس مضمون کی مرفوع صحیح حدیث حضرت جابرؓ سے ترمذی، نسائی میں ہے اور حضرت عائشہؓ سے مرفوع حدیث بخاری میں ہے۔

جواب: مذکورہ بالا احادیث کے قرینہ سے اذن امام مقدر ہے۔ نیز نظم ونسق اور امن کا مقتضی بھی یہی ہے کہ یہ اہم معاملہ حکام کی اجازت سے ہو ورنہ ملک میں فساد و بدامنی کا طوفان برپا ہوگا۔ (عمدة ص۱۷۳ج۱۲، طحاوی ص۱۴۸ج۲، نصب الرایة ص۲۴۸ج۴ و دیگر)۔

باب ما جاء فی المزارعة

قوله تعالیٰ: اء نتم تزرعونه ام نحن الزارعون (الواقعة)

عن ابن عمرؓ ان النبی ﷺ عامل اهل خیبر بشطر ما یخرج من ثمر او زرع.

مسئله: ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں مزارعت ناجائز ہے امام احمدؒ و صاحبینؒ کے ہاں جائز ہے۔ قال فی الهداية الفتوی علی قولهما.

منع کی دلیل (۱): عن جابرؓ قال نهی رسول الله ﷺ عن المخابرة .... و المخابرة کراء الارض بالثلث و الربع (مسلم. مشکوۃ ص۲۴۶) و المخابرة اه راوی کی تفسیر ہے۔ (۲) عن ابن عمرؓ قال کنا نخابر و لا نری بذالك بأسا حتی زعم رافع بن خدیجؓ ان النبی ﷺ نهی عنها فترکنا من اجل ذالك (مسلم، مشکوة ص۲۵۷) (۳) عن عبد الله بن المغفلؓ قال زعم ثابت بن الضحاكؓ ان رسول الله ﷺ نهی عن المخابرة و امر بالمواجرة و قال لا باس بها (مسلم. مشکوة ص۲۵۸)۔

جواز کی دلیل (۱): حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب ہے رواہ الجماعة الا النسائی (زیلعی) لیکن فریق ثانی نے اس حدیث کو قرائن سے خراج مقاسمہ پر محمول کیا ہے (عمدۃ القاری)
(۲): عن عمر بن عبد العزیزؒ ان عمربن الخطابؓ بعث یعلی بن امیةؓ الی الیمن فامره ان یعطیھم الارض البیضاء علی انه ان کان البقر و البذر و الحدید من عمر فله الثلثان و لھم الثلث و ان کان البقر و البذر و الحدید منھم فلعمر الشطر و لھم الشطر و امره ان یعطیھم النخل و الکرم علی ان لعمر ثلثین و لھم الثلث (طحاوی) (۳) عن ابی جعفر (الامام محمد بن باقر) قال ما بالمدینة اھل بیت ھجرة الا یزرعون علی الثلث و الربع و زارع علیؓ و سعد بن مالکؓ و عبد اللہ بن مسعودؓ و عمر بن عبد العزیزؒ و القاسمؒ و عروةؒ و آل ابی بکرؓ و آل عمرؓ و آل علیؓ و ابن سیرینؒ و قال عبد الرحمن بن الاسود کنت اشارک عبد الرحمن بن یزید فی الزرع و عامل عمرؓ الناس علی ان جاء عمرؓ بالبذر من عنده فله الشطر و ان جاؤا بالبذر فلھم کذا (بخاری، مشکوۃ ص۲۵۸)۔
احادیث نھی کی توجیه (۱): نہی ابتدا پر محمول ہے اس پر قرینہ خلفاء راشدینؓ کے عہد میں مزارعت کا عام رواج ہے کما مر آنفا۔ (۲) بعض اوقات متعین مقام کی پیداوار کسی ایک کے لئے مقرر کرنے سے منع فرمایا گیا جیسے حضرت رافع بن خدیجؓ کی ایک روایت میں ہے قال کنا اکثر اھل المدینة حقلا و کان احدنا یکری ارضه فیقول ھذه القطعة لی و ھذه لک فربما اخرجت ذہ و لم تخرج ذہ فنھاھم النبی ﷺ (بخاری، مسلم، مشکوۃ ص۲۵۷) حضرت رافعؓ کی دوسری روایت میں ہے قال اخبرنی عمای انھم کانوا یکرون الارض علی عھد النبی ﷺ بما ینبت علی الاربعاء او شئ یستثنیه صاحب الارض فنھانا النبی ﷺ عن ذالک فقلت لرافع فکیف ھی بالدراھم و الدنانیر فقال لیس بھا بأس (بخاری و مسلم. مشکوۃ ص۲۵۷) (۳) بعض اوقات ہمدردی و مواسات کی بنیاد پر منع فرمایا کہ یہ معاملہ خلاف مروت ہے اور خلاف اولی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں ان النبی ﷺ لم ینه عنه (ای عن عقد المخابرة) و لکن قال ان یمنح احدکم اخاه خیر له من ان یاخذ علیه خرجا معلوما (بخاری و مسلم مشکوۃ ص۲۵) حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت ترمذی میں یوں ہے ان رسول اللہ ﷺ لم یحرم المزارعة و لکن امر ان یرفق بعضھم ببعض قال الترمذی حسن صحیح (بذل ص۵۵ ج۵، عمدة ص۱۵۳ ج۱۲، طحاوی ص۲۳۴ ج۲، التعلیق الصبیح، زجاجة المصابیح)

ابواب الدیات

قوله تعالی: یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم القصاص (الی) و اداء الیه باحسان (بقرة)

باب ما جاء فی من رضخ راسه بصخرة

عن انسؓ قال خرجتؑ جاریة علیها اوضاح فاخذها یهودی فرضخ راسها و اخذ ما علیها من الحلی .... فاخذ فاعترف فامر به رسول اللہ ﷺ فرضخ راسه بین حجرین. هذا حدیث حسن صحیح.

مسئله: امام ابوحنیفہؒ و صاحبینؒ کے ہاں قصاص بالسیف کا حکم ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں قصاص بمثل ما قتل ہے۔

حنفیه کی دلیل (۱ تا ٦): حدیث مرفوع ہے لا قود الا بالسیف۔ یہ قاعدہ کلیہ صیغہ حصر کے ساتھ ہے یہ حدیث چھ صحابہ کرامؓ سے مروی ہے۔ (۱) حضرت نعمان بن بشیرؓ سے ابن ماجہ، مسند بزار، طحاوی، طبرانی، بیہقی میں مختلف الفاظ سے مروی ہے۔ (۲) حضرت ابو بکرہؓ سے ابن ماجہ، مسند بزار بیہقی میں۔ (۳) حضرت ابوہریرہؓ سے دارقطنی، بیہقی میں و اخرجه ابن ماجة بسند جید (۴) حضرت علیؓ سے دارقطنی میں۔ (۵) حضرت ابن مسعودؓ سے بیہقی، طبرانی میں ۔ (٦) حضرت ابو سعید خدریؓ سے دارقطنی میں۔ گو اکثر روایات ضعیف ہیں مگر تعدد طرق کی وجہ حدیث درجہ حسن میں ہے اور حجت ہے۔ قاضی شوکانیؒ لکھتے ہیں'' هذا الحدیث یقوی بعض طرقه بعضا''۔ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں و هؤلاء ستة انفس من الصحابةؓ رووا عن النبی ﷺ ان القود لا یکون الا بالسیف و یشد بعضه بعضا و اقل احواله ان یکون حسنا فصح الاحتجاج به (عمدة القاری ص ۳۹ ج ۲۴) بعض طرق میں لا قود الا بحدیدة ہے اور بعض میں لا قود الا بالسلاح ہے۔

دلیل (۷): عن شداد بن اوسؓ ان النبی ﷺ قال اذا قتلتم فاحسنوا القتلة الحدیث (مسلم. ابوداود. نسائی. ابن ماجة. ترمذی) ظاہر ہے کہ ضرب عنق بالسیف سب سے احسن قتل ہے کہ اس سے مقتول فوراً ختم ہو جاتا ہے بخلاف ضرب بالاحجار وغیرہ کے کہ اس میں مقتول کو زیادہ تکلیف ہوتی ہے۔ قاضی شوکانیؒ لکھتے ہیں و لهذا کان ﷺ یامر بضرب العنق من اراد قتله حتی صار ذالک هو

المعروف فی اصحابه فاذا رأوا رجلا یستحق القتل قال قائلهم یا رسول اللہ دعنی اضرب عنقه حتی قیل ان القتل بغیر ضرب العنق بالسیف مثلة و قد ثبت النهی عنها انتهی کلام الشوکانی (تحفة الاخوذی ص۳۰۶ ج۲)۔

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل (۱): قوله تعالی فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم (بقرة) (۲) و قوله تعالی و ان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به (نحل) (۳) حضرت انسؓ کی حدیث باب ہے فامر به رسول اللہ ﷺ فرضخ راسه بین حجرین۔ یہ حدیث بخاری و مسلم میں بھی ہے۔ (۴) حضرت انسؓ کی معروف حدیث ہے جس میں عرنیین کا دہشتناک واقعہ مذکور ہے۔ سمل رسول اللہ ﷺ اعین العرنیین لأنهم سملوا اعین الرعاءؓ (مسلم) و نحوه فی البخاری.

جواب: یہ واقعات حرمت مثلہ سے قبل پر محمول ہیں اور منسوخ ہیں باقی آیات کریمہ کا مفہوم یہ ہے کہ سزا جرم کے مطابق ہو زیادہ نہ ہو یہ مطلب نہیں کہ آلات سزا میں بھی مماثلت ہو اس پر قرینہ مذکورہ بالا احادیث ہیں لا قود الا بالسیف۔ و اللہ اعلم۔ نہی عن المثلہ کی تیرہ حدیثیں نصب الرایۃ ص۱۱۸ ج۳ و ما بعدہ میں مذکور ہیں۔ جیسے (۱) حضرت انسؓ کی حدیث (صحیحین) (۲) ابن عمرؓ کی حدیث (بخاری)۔ (۳) حضرت عبد اللہ بن یزید انصاریؓ کی حدیث (بخاری)۔ (۴) حضرت سمرہؓ کی حدیث (ابوداود)۔ (۵) حضرت ابن عمرؓ کی دوسری حدیث (مسند احمد، مستدرك حاکم) (۶) زید بن خالدؓ کی حدیث۔ (۷) عمران بن حصینؓ کی حدیث۔ (۸) مغیرہ بن شعبہ کی حدیث۔ (۹) اسماء بنت ابو بکرؓ کی حدیث (ابن ابی شیبة) (۱۰) حضرت علیؓ کی حدیث۔ (۱۱) حکم بن عمیرؓ کی حدیث۔ (۱۲) عائذ بن قرطؓ کی حدیث۔ (۱۳) حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی حدیث (طبرانی) (طحاوی ص۹۹ ج۲، عمدة القاری ص۳۹ ج۲۴، بذل ص۱۷۲ ج۶، اوجز ص۵۰۳ ج۵، نصب الرایة ص۴۳۱ ج۴)

باب ما لا یقتل مسلم بکافر

حدثنا ابو جحیفة قال قلت لعلیؓ یا امیر المومنین هل عندکم سوداء فی بیضاء لیس فی کتاب اللہ .... قلت و ما فی الصحیفة قال فیها العقل و فکاك الاسیر و ان لا یقتل مؤمن بکافر.

یہ حدیث بخاری، نسائی، ابوداود، ابن ماجہ میں بھی ہے۔

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کے ہاں مسلمان سے ذمی کافر کا قصاص لیا جائے گا۔ ائمہ ثلاثہؒ نفی قصاص کے قائل ہیں۔

ثبوت قصاص کی دلیل (۱): قصاص کی مطلق نصوص ہیں جو قصاص ذمی کو بھی شامل ہیں جیسے و کتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الآية (مائدة) يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى (بقرة) عن ابن عباسؓ مرفوعا من قتل عمدا فهو قود (ابوداود، نسائی، ابن ماجة) و عن ابن عباسؓ قال رسول الله ﷺ العمد القود (دارقطنی مصنف ابن ابی شیبه، طبرانی) و عن عمرو بن حزمؓ عن النبی ﷺ قال العمد القود (طبرانی) و عن عثمان بن عفانؓ ان رسول الله ﷺ قال لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث .... و قتل نفس بغير حق (ترمذی) و عن عائشةؓ قال رسول الله ﷺ لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث .... و رجل قتل نفسا فانه يقتل بها (ابوداؤد)

دليل (۲): عن ابن عمرؓ ان رسول الله ﷺ قتل مسلما بمعاهد ثم قال انا اكرم من وفى بذمته (دارقطنی) گو یہ حدیث ضعیف ہے مگر درجہ استشہاد میں پیش کی جا سکتی ہے۔ استدلال کی بنیاد مذکورہ قطعی آیات اور صحیح وقوی احادیث پر ہے۔

دليل (۳): ان رجلا مسلما قتل رجلا من اهل الحيرة فاقاد منه عمرؓ (مسند عبد الرزاق، المعرفة للبيهقی، سند صحيح)

دليل (٤): قال علیؓ من كانت له ذمتنا فدمه كدمنا و ديته كديتنا (دارقطنی) یہ مرفوع حکمی ہے اور قاعدہ کلیہ ہے۔ (۵) حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے بھی ذمی کے بدلے مسلمان قاتل کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا (مسند عبد الرزاق) (٦) بالاتفاق ذمی کا مال مسلمان کے مال کی طرح واجب الاحترام ہے۔ اس کی چوری پر مسلمان پر حد سرقہ جاری ہوتی ہے تو ذمی کا خون بطریق اولی مسلمان کے خون کی طرح واجب الاحترام ہوگا لہذا قصاص کا قانون لاگو ہونا چاہئے۔

عدم قصاص کی دلیل: حضرت علیؓ کی حدیث باب ہے و ان لا يقتل مؤمن بكافر. کہ کافر کا لفظ عام ہے حربی و ذمی دونوں کو شامل ہے۔

جواب: مذکورہ دلائل کے قرینہ سے یہاں صرف حربی کافر مراد ہے۔ نیز اسی حدیث میں بھی اس

تخصیص کا قرینہ موجود ہے کیونکہ اس کے بعض طرق میں ہے لا یقتل مومن بکافر و لا ذوعهد فی عهده (ابوداود، مسند احمد) ذوعہد کا عطف مؤمن پر ہے۔ ذوعہد یعنی ذمی بالاتفاق ذمی کے قصاص میں قتل کیا جاتا ہے تو معطوف میں کافر سے مراد کافر حربی ہے لہذا معطوف علیہ میں بھی کافر سے مراد کافر حربی ہوگا کیونکہ معطوف علیہ و معطوف کا حکم یکساں ہوتا ہے (عمدۃ القاری ص ۶۱ اج ۲، اوجز ص ۴۷۹ ج ۵، طحاوی ص ۱۰۶ ج ۲، نصب الرایۃ ص ۳۲۷ ج ۴)

ابواب الحدود

باب ما جاء فی درء الحد اذا رجع

عن ابی ہریرۃؓ قال جاء ماعز الاسلمیؓ فقال انه قد زنی ...... فامر به فی الرابعة فاخرج الی الحرة فرجم بالحجارة الحدیث

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ و امام احمدؒ کے ہاں حد زنا کے لئے مقر کا چار بار اقرار کرنا لازم ہے۔ امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے ہاں ایک مرتبہ اقرار کرنا کافی ہے۔

فریق اول کی دلیل (۱): حضرت ابو ہریرۃؓ کی حدیث مرفوع میں ہے کہ ایک شخص نے چار مرتبہ زنا کا اقرار کیا تب اسے رجم کیا گیا۔ **فلما شهد علی نفسه اربع شهادات ...... فقال رسول اللہ ﷺ اذهبوا به فارجموه الحدیث** (بخاری و مسلم و ترمذی) (۲) حضرت جابرؓ کی حدیث جو حضرت ماعزؓ کے بارے میں ہے **فشهد علی نفسه اربع مرات انه زنی ...... فرجمه** (مسلم ترمذی) (۳) حضرت ابن عباسؓ سے حضرت ماعزؓ کے متعلق مروی ہے **حتی شهد اربع مرات ثم امر برجمه** (مسلم، ترمذی، ابوداود، مسند احمد) (۴) حضرت بریدۃؓ سے حضرت ماعزؓ کے واقعہ سے متعلق مروی ہے **ثم رجع الرابعة فاعترف عنده بالزنا ...... فرجمه** (مسلم) (۵) حضرت جابرؓ کی دوسری روایت ہے **ان رجلا من اسلم ...... حتی شهد علی نفسه اربع شهادات ...... فامر به فرجم** (بخاری، مسلم) (۶) حضرت نعیم بن ہزالؓ کی حدیث حضرت ماعزؓ کے بارے میں ہے اس میں بھی اقرار بالزنا اربع مرات اور رجم کا ذکر ہے (ابوداود، نسائی، مسند احمد) (۷) حضرت ابو ذرؓ کی مرفوع حدیث ہے کہ ایک آدمی نے چار مرتبہ اقرار بالزنا کیا تو اسے رجم کیا گیا (مسند احمد)

(۸) حضرت ابو بکر صدیقؓ سے مروی ہے کہ حضرت ماعزؓ نے چار بار زنا کا اقرار کیا فامر ﷺ به فرجم (مسند احمد، مسند اسحاق بن راهویه، مصنف ابن ابی شیبة) (۹) نعیم بن ہزالؓ کی حدیث میں ہے فقال رسول الله ﷺ انک قد قلتها اربع مرات یہ تعلیل اس پر دال ہے کہ اربع مرات موجب حد ہے۔ ایک حدیث میں ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے ماعزؓ سے فرمایا ان اعترفت الرابعة رجمک یہ بھی واضح دلیل ہے کہ اربع مرات موجب حد ہے۔ (۱۰) حد زنا بہت سنگین سزا ہے یعنی رجم۔ اسی لئے قرآن مجید میں اس کی شہادت میں شدت اختیار کی گئی کہ چار بار شہادت لازم ہے۔ حدیث شریف میں اقرار بالزنا میں بھی شدت اختیار کی گئی اور اربع مرات اقرار لازم قرار دیا گیا۔ حدیث نے اقرار کو شہادت کی سطح پر رکھ کر مساوات اور سنگینی کا احساس دلایا۔

فریق ثانی کی دلیل (۱): حضرت ابو ہریرۃؓ، حضرت زید بن خالدؓ سے مروی ہے کہ ایک قضیۂ زنا میں آپ ﷺ نے متعلقہ عورت کے بارے میں ارشاد فرمایا فان اعترفت فارجمها فاعترفت فامر بها رسول الله ﷺ فرجمت (بخاری، مسلم، ترمذی) اس حدیث میں مطلق اقرار کا ذکر ہے تکرار اقرار نہیں ہے۔

جواب: یہ مطلق مذکورہ بالا مفصل و مفسر احادیث پر محمول ہے اعتراف معہود مراد ہے یعنی اربع مرات۔

دلیل (۲): حضرت بریدۃؓ کی حدیث میں متعلقہ غامدیہ عورتؓ کے مطلق اقرار زنا کا ذکر ہے تکرار کا ذکر نہیں۔

جواب (۱): مذکورہ بالا ہے۔ (۲) مسند بزار میں غامدیہؓ کے اقرار اربع مرات کا ذکر ہے انها اقرت بالزنا اربع مرات و هو یردها.

دلیل (۳): حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث میں اقرار ثلاث مرات کا ذکر ہے۔ (مسلم)

دلیل (٤): حضرت جابر بن سمرۃؓ کی حدیث میں اقرار مرتین کا ذکر ہے۔

جواب: ان دونوں حدیثوں میں راوی کا اختصار ہے۔ یہ توجیہ ضروری ہے تاکہ روایات میں مطابقت رہے۔ (اوجز ص۸ ج٦، نصب الراية ص ۳۱۲ ج۳، طحاوی ص ۸۰ ج ۲)۔

باب ما جاء فی النفی

قوله تعالى: الزانية و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة (نور)

عن ابن عمرؓ ان النبی ﷺ ضرب و غرب و ان ابا بکرؓ ضرب و غرب و ان عمرؓ ضرب و

غرب. قال الترمذی حدیث ابن عمرؓ حدیث غریب و أخرجه النسائی و الحاکم و الدارقطنی

مسئله: امام ابوحنیفہؒ و صاحبینؒ کے ہاں بکر کی حد زنا صرف جلد مائۃ ہے۔ نفی اور تغریب عام نہیں ہے۔ امام شافعیؒ، امام احمدؒ کے ہاں مرد و عورت کے لئے جلد کے ساتھ تغریب عام بھی ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں مرد کے لئے تغریب ہے عورت کے لئے نہیں ہے۔

عدم تغریب کی دلیل: ارشاد ربانی ہے الزانیة و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة (نور) آیت کریمہ میں صرف جلد کا ذکر ہے لہذا نفی منفی ہے۔

ثبوت تغریب کی دلیل: بہت سی احادیث وآثار نفی وتغریب پر دال ہیں۔ جیسے حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب اور حضرت ابو ہریرہؓ و زید بن خالدؓ کی مرفوع حدیث صحاح ستہ میں حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی مرفوع حدیث مسلم، ابوداود، ترمذی، ابن ماجہ میں۔

جواب: یہ اخبار آحاد ہیں ان سے کتاب اللہ پر زیادت درست نہیں لہذا یہ مؤول ہے۔ سیاست وتعزیر محمول ہے تا کہ ماحول کی تبدیلی سے مجرم کی ذہنی تبدیلی ہو نیز درج ذیل آثار بھی اس پر دال ہیں۔ عن علیؓ قال حسبهما من الفتنة ان ینفیا (کتاب الآثار للامام محمد و مصنف عبد الرزاق) و إن عمرؓ غرب ربیعة فی الشراب الی خیبر فلحق بهرقل و تنصر فقال عمر لا اغرب بعده مسلما (مصنف عبدالرزاق) (نصب الرایة ص ۳۳۰ ج۳ اوجزص ۱۹ ج۶، طحاوی ص۷۷ ج۲، عمدة ص ۱۳ ج۲۴).

باب ما جاء فی حد السکران

عن انسؓ عن النبی ﷺ انه أتی برجل قد شرب الخمر فضربه بجریدتین نحو الاربعین و فعله ابو بکرؓ فلما کان عمرؓ استشار الناس فقال عبد الرحمن بن عوفؓ کأخف الحدود فامر به عمرؓ قال الترمذی حدیث حسن صحیح.

مسئله: امام ابوحنیفہ و امام مالک و امام احمد و صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کے ہاں حد شرب خمر اسی (۸۰) درے ہے (ثمانون سوطا) امام شافعیؒ کا ایک قول بھی یہی ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں چالیس سوط ہے۔ امام احمدؒ کی ایک روایت میں بھی یہی ہے۔

جمهور کی دلیل (۱): حضرت سائب بن یزیدؓ سے مروی ہے قال کنا نؤتی بالشارب علی عهد رسول الله ﷺ و امرة ابی بکرؓ و صدرا من خلافة عمرؓ فنقوم الیه بایدینا و نعالنا

و اردیتنا حتی کان آخر اِمرة عمرؓ فجلد اربعین حتی اذا عتوا و فسقوا جلد ثمانین (بخاری) (۲) عن انسؓ ان النبی ﷺ جلد فی الخمر بالجرید و النعال ثم جلد ابو بکرؓ اربعین فلما کان عمرؓ و دنا الناس من الریف و القری قال ما ترون فی الخمر فقال عبد الرحمن بن عوف اری ان تجعله کاخف الحدود قال فجلد عمر ثمانین (مسلم) (۳) و عن ثور بن زیدؒ ان عمر بن الخطابؓ استشار فی الخمر یشر بها الرجل فقال له علیؓ نری ان نجلده ثمانین فانه اذا شرب سکر و إذا سکر هذٰی و اذا هذی افتری و علی المفتری ثمانون فاجعله حد الفریة فجلد عمر فی الخمر ثمانین (موطا مالك و مسند الشافعی والبیهقی فی المعرفة)

امام شافعیؒ کی دلیل: وہ احادیث ہیں جن میں چالیس سوط کا ذکر ہے۔ جیسے (۱) حضرت انسؓ کی مذکورہ حدیث ثم جلد ابو بکر اربعین (مسلم) (۲) عن انسؓ ان النبی ﷺ ضرب فی الخمر بالجرید و النعال و جلد ابو بکرؓ أربعین (بخاری)۔

جواب: حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ''ثمانون سوط'' پر بعنوان حد صحابہ کرامؓ کا اجماع ہو چکا ہے اور حدیث مرفوع ہے علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدین (ابوداود، ترمذی،مشکوۃ)

فائدہ: شرب خمر کا مرض آپ ﷺ کے مقدس عہد میں شاذ و نادر تھا تو اس پر سزا محض ضرب نعال وغیرہ کے ذریعہ تذلیل تھی پھر مرض میں قدرے اضافہ ہوا تو عہد صدیقی میں اربعون سوط کی سزا مقرر ہوئی بعض ضعیف روایات میں ہے کہ آپ ﷺ کے مبارک عہد میں بھی کبھی اربعون سوط کی سزا دی گئی (طبرانی و مصنف عبد الرزاق)۔ پھر حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں اس مرض میں اضافہ ہوا تو صحابہ کرامؓ کے مشورہ سے ثمانون سوط (حد قذف) کی سزا مقرر ہوئی اور اس پر جمہور کاربند ہو گئے۔

فائدہ: حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں ولید بن عقبہ پر حد شرب خمر جاری کی گئی اس وقت حضرت علیؓ نے فرمایا تھا جلد ابو بکرؓ اربعین و عمرؓ ثمانین و کل سنة و هذا احب الی (ابوداود) بہرحال اس کے بعد صحابہ کرامؓ کا اسی (۸۰) سوط پر اجماع ہو گیا۔ (عمدة ص۲٦٦ج۲۳، اوجز ص۸۸ج٦، بذل ۱۵۷ج٦، نصب الرایة ص۳۵۱ج۳)۔

باب ما جاء ان الحدود کفارة لأهلها

قوله تعالی: ذلك لهم خزی فی الدنیا و لهم فی الآخرة عذاب عظیم (مائدة)

عن عبادة بن الصامتؓ قال کنا عند النبی ﷺ فقال ...... و من اصاب من ذلك شیئا

فعوقب علیه فهو کفارة له الحدیث.

یہ حدیث بخاری و مسلم میں بھی ہے۔

مسئلہ: حنفیہ کے ہاں حدود کفارہ نہیں بلکہ زاجر ہیں تا کہ مجرم آئندہ ارتکاب جرم نہ کرے اور دوسروں کو بھی عبرت حاصل ہو۔ باقی گناہ اور اخروی مؤاخذہ توبہ سے معاف ہوتا ہے۔ شافعیہ کے ہاں حدود کفارہ سیئات ہیں ان سے مجرم دونوں جہاں میں سرخرو ہو جاتا ہے۔

حنفیہ کی دلیل: قرآن و حدیث کی نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ حدود جاری کرنے کے باوجود توبہ کی ضرورت ہے۔ اگر حدود کفارہ سیئات ہوتیں تو توبہ کی ضرورت نہ رہتی۔ مثلاً (۱) ارشاد ربانی ہے **و السارق و السارقة فاقطعوا ایدیهما جزاء بما کسبا نکالا من الله و الله عزیز حکیم ...... فمن تاب من بعد ظلمه الآیة** (مائدة) اس آیت سے واضح ہوا کہ حد سرقہ سزا اور نکال و عبرت ہے اور اس کے باوجود توبہ کی ضرورت ہے۔ (۲) **و الذان یأتیانها منکم فاٰذوهما فان تابا الآیة** (۳)**انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله .... ذالك لهم خزی فی الدنیا و لهم فی الآخرة عذاب عظیم الا الذین تابوا** (مائدة). یہ آیت قطاع الطریق کے بارے میں ہے اس میں حد قطع طریق کے بعد بھی سزائے اخروی اور توبہ کا ذکر ہے۔ (۴) **و الذین یرمون المحصنات .... الا الذین تابوا** (نور). اس میں حد قذف کے بعد توبہ کا ذکر ہے۔(۵) ایک حدیث مرفوع میں ہے کہ قبیلہ بنومخزوم کی ایک عورت پر قطع ید کی حد جاری کی گئی اس کے بعد حضرت عائشہؓ نے فرمایا **فحسنت توبتها** (مسلم ص۶۴ ج۲) (۶)ایک حدیث میں ہے کہ ایک شخص پر حد سرقہ نافذ ہوئی اس کے بعد آپ ﷺ نے اس سے فرمایا **قل استغفر الله و اتوب الیه** (طحاوی ص۹۶ ج۲، و نحوه فی سنن ابی داؤد) (۷) **عن ابی هریرةؓ ان النبی ﷺ قال لا ادری الحدود کفارة لأهلها ام لا** (مسند احمد، مستدرك حاکم، مسند بزار، عبد الرزاق، دارقطنی) **قال ابن حجرؒ صحیح علی شرط الشیخین** (فتح الباری ص۶۲ ج۱) علامہ عینیؒ نے دلائل سے ثابت کیا ہے یہ حدیث ابوہریرہؓ مدنی حدیث ہے اور مؤخر ہے۔ حضرت عبادہؓ کی حدیث مذکور مقدم ہے اور مکی ہے اس میں **لیلة العقبة** کا واقعہ مذکور ہے۔ لہذا وہ مؤول ہے مگر حضرت ابن حجرؒ نے اپنے مسلک شافعیؒ کی تائید کے لئے برعکس فرمایا ہے کہ حدیث ابوہریرہؓ مرسل ہے اور مقدم ہے عبادہؓ کی حدیث مؤخر وغیر مؤول ہے بہرحال دونوں بزرگوں عینی و ابن حجر رحمہما اللہ تعالی کی بحث قابل دید و قابل داد ہے۔

حنفیه کی طرف سے حدیث عبادةؓ کا جواب (۱): یہ ابتداء اسلام کا واقعہ مکہ مکرمہ میں پیش آیا۔ حضرت ابوہریرہؓ ۷ھ میں مشرف بہ اسلام ہوئے وہ آپ ﷺ سے حدیث مذکور لاادری الحدود کفارة ام لا کی سماع کی تصریح کرتے ہیں۔ لہذا یہ حدیث مؤخر ہے۔ تو حدیث عبادہؓ مؤول ہے۔ (۲) عوقب سے مصائب تکوینیہ مراد ہیں جو بالاتفاق مکفر سیئات ہیں حد شرعی مراد نہیں کیونکہ ہجرت سے پہلے حدود مقرر نہیں تھیں۔ (۳) عموماً حد نافذ ہونے سے توبہ کی توفیق مل جاتی ہے خصوصاً عہد صحابہؓ میں ایسا ہوتا تھا۔ اس لئے حدود کو مطلقاً کفارہ کہا گیا۔ (فیض الباری ص۹۳ ج۱، عمدة القاری ص۱۵٦ ج۱، فتح الباری ص٦۲ ج۱، فضل الباری ۳۵۵ ج۱، تقریربخاری ص۱۳۰ ج۱، ایضاح البخاری ص۲۲۰ ج۱ و دیگر)۔

باب ما جاء فی کم یقطع السارق

عن عائشةؓ ان النبی ﷺ کان یقطع فی ربع دینار (اخرجه الجماعة الا ابن ماجة)

مسئله: امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحابؒ کے ہاں حد سرقہ کا نصاب دس درہم ہے تمام ائمہ عراقؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں ربع دینار یا تین درہم دونوں کا حاصل ایک ہے۔

فریق اول کی دلیل (۱): عن ابن عباسؓ ان النبی ﷺ قطع ید رجل فی مجن قیمته دینار او عشرة دراھم (ابوداود و النسائی و رواه الحاکم فی المستدرک و قال صحیح علی شرط الشیخین) **(۲) عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جدهؓ قال قال رسول اللہ ﷺ لا تقطع ید السارق فی دون ثمن المجن قال عبد اللہ و کان ثمن المجن عشرة دراھم** (ابن ابی شیبة) **(۳) عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جدهؓ قال کان ثمن المجن علی عھد رسول اللہ ﷺ عشرة دراھم** (نسائی، دارقطنی) **(۴) عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده قال قال رسول اللہ ﷺ لا یقطع ید السارق فی اقل من عشرة دراھم** (مسند احمد، دارقطنی و مسند ابن راھویه) **(۵) عن سعید بن المسیب عن رجل من مزینةؓ عن النبی ﷺ قال ما بلغ ثمن المجن قطعت ید صاحبه و کان ثمن المجن عشرة دراھم** (ابن ابی شیبة) **(٦) عن ابن مسعودؓ عن النبی ﷺ قال لا قطع الا فی عشرة دراھم** (طبرانی اوسط) **(۷) عن عبد الرحمن قال ابن مسعودؓ لا تقطع الا فی دینار او عشرة دراھم** (عبد الرزاق. طبرانی) امام ترمذی نے قاسم عن ابن

مسعودؓ کی سند سے یہ اثر روایت کر کے فرمایا مرسل و القاسم لم یسمع من ابن مسعودؓ مگر عبدالرحمن عن ابن مسعود مرسل نہیں بلکہ متصل ہے۔ (۸) عن القاسم بن عبد الرحمن قال اتی الی عمر بن الخطابؓ برجل سرق ثوبا فقال لعثمانؓ قومه فقومه ثمانية دراهم فلم يقطعه (ابن ابی شیبة) حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، کا یہ عمل صحابہ کرامؓ کی جماعت کے سامنے تھا کسی کا اعتراض و انکار منقول نہیں یہ ایک درجہ کا اجماع ہوا۔

فریق ثانی کی دلیل: متعدد صحیح احادیث ہیں جن سے ربع دینار یا ثلاثة دراهم کا موجب قطع ہونا ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً (۱) عن عائشةؓ عن النبی ﷺ قال لا تقطع يد السارق الا فی ربع دينار فصاعدا (بخاری، مسلم) (۲) عن ابن عمرؓ ان رسول الله ﷺ قطع سارقا فی مجن قیمته ثلاثة دراهم (صحیحین) مذکورہ بالا تمام احادیث و آثار کی تفصیل نصب الرایة ص ۳۵۵ ج ۳ و ما بعدہ میں ہے۔

جواب: عشرة دراہم کا موجب قطع ہونا تو متفق علیہ ہے۔ اس سے کم مختلف فیہ ہے۔ احتیاط کا تقاضا ہے کہ متفق علیہ اور اکثر مقدار پر عمل کیا جائے کیونکہ حدیث مرفوع ہے اور و الحدود ما استطعتم اھ یہ حدیث حضرت عائشہؓ سے ترمذی، مستدرک حاکم، دارقطنی میں اور حضرت علیؓ سے دارقطنی میں اور حضرت ابوہریرہؓ، ابن ماجہ و مسند ابویعلی میں ہے۔ (عمدة ص ۲۷۹ ج ۲۳، بذل ص ۱۳۱ ج ۶، اوجز ص ۵۳ ج ۶، نصب الرایة ص ۳۱۹ ج ۳)

باب فی زکوٰة الجنین

عن ابی سعیدؓ عن النبی ﷺ زکوة الجنین زکوة امه هذا حدیث حسن.

مسئله: اگر جنین ماں کے پیٹ سے زندہ نکلے تو بالاتفاق وہ ذبح سے حلال ہوگا۔

مسئله: اگر جنین ماں کے پیٹ سے مردہ نکلے تو امام ابوحنیفہؒ و زفرؒ کے ہاں وہ حرام ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ و صاحبینؒ کے ہاں وہ حلال ہے۔

امام ابو حنیفهؒ کی دلیل (۱): انما حرم علیکم المیتة الآیة (بقرة) یہ بھی میتہ ہے۔ (۲) حرمت علیکم المیتة .... و المنخنقة (مائدة) یہ بھی منخنقة ہے کہ ماں کی موت سے اس کی موت واقع ہوئی ہے۔

جمهور کی دلیل (۱): و من الانعام حمولة و فرشا (انعام) فرشا جنین کو بھی شامل ہے۔

جواب(۱): اس کے صغار حیوان مراد ہیں۔ اس پر قرینہ حمولۃ کا لفظ ہے۔ **(۲)** بصورت تسلیم مذکورہ دلائل کے قرینہ سے ذبح کی شرط مقدر ہے۔

دلیل (۲): حضرت ابوسعیدؓ کی حدیث باب ہے۔ یہ حدیث درج ذیل صحابہ کرامؓ سے مروی ہے۔ ابوسعیدؓ، جابرؓ، ابو ہریرہؓ، ابن عمرؓ، ابو ایوبؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، کعب بن مالکؓ، ابو الدرداءؓ، ابوامامہؓ، حضرت علیؓ ان کی روایات کی تفصیل نصب الرایہ ص۱۸۹ ج۴ و ما بعدہ میں ہے، اکثر طرق ضعیف ہیں بعض حسن ہیں وجہ استدلال۔ اس کا مطلب ہے کہ زکوۃ ام زکوۃ جنین کا نائب ہے۔ اور کافی ہے۔

جواب (۱): قرآن کے مقابلہ میں یہ خبر واحد مؤول ہے مطلب یہ ہے کہ جنین کی ذبح اس کی ماں کی ذبح کے مشابہ ہے جیسے ماں کی حلت اس کی ذبح پر موقوف ہے۔ ویسے جنین کی حلت بھی اس کی ذبح پر موقوف ہے۔ زکوۃ امہ مرفوع اور منصوب دونوں طرح مروی ہے۔ مرفوع میں نیابت کا معنی ہے جیسے لسان الوزیر لسان الامیر ہے جو موجب حلت جنین ہے اور منصوب میں تشبیہ کا معنی ہے جیسے **و ھی تمر مر السحاب** (نمل) **ای کمر السحاب ینظرون الیک نظر المغشی علیه من الموت** (محمد) **ای کنظر المغشی علیه** یہ معنی موجب حرمت جنین ہے کہ جنین کی ذبح ماں کی ذبح کی طرح ضروری ہے۔ تعارض کے وقت محرم مبیح سے راجح ہوتا ہے۔

سوال: ابوداود میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے **قلنا یا رسول اللہ ننحر الناقة و نذبح البقرة و الشاة فنجد فی بطنها الجنین انلقیه ام ناکله قال کلوه ان شئتم فان ذکوته ذکوٰة امه.**

جواب: مذکورہ دلائل حرمت کے قرینہ سے ذبح کی شرط مقدر ہے۔ (بذل ص ۸۲ ج۵، نصب الرایة ص ۱۸۹ ج۴، تحفة الاحوذی ص ۳۴۴ ج ۲)۔

ابواب الاضاحی

قوله تعالی: فصل لربک وانحر (کوثر)

باب

ان رجلا سال ابن عمرؓ عن الاضحیة ا واجبة ھی فقال ضحی رسول اللہ ﷺ و المسلمون فاعادھا علیه الحدیث .

وجوب کا لفظ تو نہیں بولا البتہ وجوب کی دلیل ذکر کر دی۔

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ و صاحبینؒ و مالکؒ کے ہاں قربانی مالدار پر واجب ہے۔ امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ کے ہاں سنت مؤکدہ ہے۔

وجوب کی دلیل (۱): قوله تعالى فصل لربک و انحر (کوثر) مطلق امر وجوب کے لئے ہے۔ (۲) عن ابی ھریرةؓ قال قال رسول الله ﷺ من کان له سعة و لم یضح فلا یقربن مصلانا (ابن ماجة، مسند احمد، دارقطنی، ابن ابی شیبة، مستدرک حاکم و قال الحاکم صحیح الاسناد) وعید وجوب کی دلیل ہے۔ (۳) حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب ہے جو مواظبت پر دال ہے اور مواظبت وجوب کی دلیل ہے۔ (۴) حضر ابن عمرؓ کی دوسری حدیث باب ہے قال اقام رسول الله ﷺ بالمدینة عشر سنین یضحی قال الترمذی حسن. یہ حدیث بھی مواظبت کے واسطہ سے وجوب کی دلیل ہے۔

عدم وجوب کی دلیل (۱): عن ابن عباسؓ قال سمعت رسول الله ﷺ ثلاث ھن علی فرائض و ھن لکم تطوع الوتر و النحر و صلوة الضحی (مسند احمد، مستدرک حاکم، دارقطنی)

جواب (۱): ابن حجرؒ فرماتے ہیں ضعیف من جمیع طرقه. لہذا قرآن کے مقابلہ میں حجت نہیں۔ (۲) وجوب سے قبل پر محمول ہے۔

دلیل (۲): عن ابی بکرؓ و عمرؓ انھما کانا لا یضحیان کراھة ان یظن من رآھما انھا واجبة (بیھقی)

جواب: غالبًا وہ موسر نہیں تھے۔ (۳) حضرت ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، بلالؓ، ابومسعودؓ کے آثار۔

جواب: آیت و مرفوع حدیث کے مقابلہ میں موقوف حجت نہیں (نصب الرایة ص ۲۰۶ ج ۴، تحفه ص ۳۵۹ ج ۲)۔

ابواب السیر

قوله تعالیٰ: و قاتلوا فی سبیل الله الآیة (بقرة)

باب فی سھم الخیل

عن ابن عمرؓ ان رسول الله ﷺ قسم فی النفل للفرس بسھمین و للرجل بسھم

مسئلہ: مقاتل راجل ہو تو باتفاق ائمہ اربعہؒ اس کے لئے ایک سہم ہے۔

مسئلہ: مقاتل فارس ہوتو امام ابوحنیفہؒ و زفرؒ کے ہاں اس کے لئے دو سہم ہیں۔ ایک اس کے لئے اور ایک اس کے فرس کے لئے۔ ائمہ ثلاثہ صاحبینؒ کے ہاں اس کے لئے تین سہم ہیں ایک اس کیلئے اور دو سہم اس کے فرس کے لئے۔

امام ابو حیفہؒ کی دلیل (۱): قوله تعالی و اعلموا انما غنمتم من شئ الآية جمع کا لفظ دال ہے کہ تمام مقاتلین غنیمت میں برابر کے حقدار ہیں......... فارس اور راجل کو برابر ملنا چاہئے (عمدة القاری ص۱۵۵ ج۱۴)

دلیل (۲): عن ابن عمرؓ ان رسول الله ﷺ جعل للفارس سهمين و للراجل سهما (ابن ابی شيبة) (۳) دوسری سند سے ہے عن ابن عمرؓ عن النبی کان يسهم للخيل للفارس سهمين و للراجل سهما (ابن ابی شيبة)۔ (۴) تیسری سند سے ہے عن ابن عمرؓ ان النبی ﷺ قسم للفارس سهمين وللراجل سهما (ابن ابی شيبة) یہ سب روایات صحیح ہیں۔ (۵) عن ابن عمرؓ ان النبی ﷺ کان يقسم للفارس سهمين و للراجل سهما (كتاب المؤتلف و المختلف للدارقطنی) (٦) عن مجمع بن جارية الانصاریؓ قال شهدنا الحديبية مع رسول الله ﷺ فقسمت خيبر على اهل الحديبية فقسمها رسول الله ﷺ على ثمانية عشر سهما و كان الجيش الفا و خمس مائة فيهم ثلاث مائة فارس فاعطى الفارس سهمين و اعطى الراجل سهما (ابوداود، مسند احمد، طبرانی، ابن ابی شيبة، دارقطنی، بيهقی، مستدرک حاکم)۔

سوال: قال ابو داود اری الوهم فی حديث مجمع انه قال ثلاث مائة فارس و كانوا مائتی فارس.

جواب: قال المحدث خليل احمدؒ فی (بذل المجهود ص۴٦ ج۵) قلت وفی قول ابی داود تضعيف للحديث و لم يأت عليه بدليل.

جمهور کی دلیل: حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب ہے۔ یہ حدیث مختلف الفاظ سے بجز نسائی کے صحاح ستہ میں مروی ہے۔ نیز اس مضمون کی مزید احادیث بھی ہیں مگر اکثر ضعیف ہیں۔

جواب: مذکورہ احادیث کے قرینہ سے ایک سہم کا اضافہ تنفیل پر محمول ہے۔ یہ توجیہ ضروری ہے تاکہ روایات میں تطبیق ہو اور حیوان کی انسان پر فوقیت محسوس نہ ہو۔ فریقین کے مزید دلائل نصب الرایۃ میں ملاحظہ ہوں (عمدة القاری ص۱۵۴ ج۱۴، بذل المجهود ص۴۴ ج۵، نصب الراية ص۴۱۳ ج۳، احکام القرآن جصاصؒ ص۵۷ ج۳)

باب ما جاء فی قتل الأساریٰ و الفداء

قوله تعالی: ما کان لنبی ان یکون له اسری الآیة (انفال)

مسئله: کافر مقاتل قیدی بن جائے تو اس پر ائمہ اربعہؒ کا اتفاق ہے کہ اسے قتل کیا جائے یا غلام بنایا جائے۔

مسئله: مقاتل کافر قیدی بن جائے تو امام ابو حنیفہؒ کی مشہور و ظاہر روایت میں اسے بطور احسان بلافدیہ چھوڑ دینا یا فدیہ لیکر چھوڑ دینا منع ہے خواہ فدیہ مال کا ہو یا مسلمان قیدی کے تبادلہ کے ساتھ ہو۔

ائمہ ثلاثہؒ و صاحبینؒ کے ہاں من و فداء دونوں جائز ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

منع کی دلیل: ارشاد باری ہے (۱) فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم (توبه) اور ارشاد ربانی ہے (۲) قاتلوا الذین لا یؤمنون بالله و لا بالیوم الآخر ...... حتی یعطوا الجزیة الآیة (توبه) ان آیات سے واضح ہوا کہ کفار کے بارے میں صرف دو حکم ہیں۔ قتل یا جزیہ دینا اور ذمی بننا۔ اور ارشاد رحمانی ہے (۳) ما کان لنبی ان یکون له اسری الآیة یہ آیت اساریٰ بدر کے بارے میں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اساری کفار کو فدیہ لے کر چھوڑنا موجب عتاب تھا تو بدوں فدیہ چھوڑنا بطریق اولیٰ موجبِ عتاب ہوگا۔

جواز کی دلیل: ارشاد ربانی ہے فاما منا بعد و اما فداء الآیة (محمد)

جواب: اس پر مفسرین کا اتفاق ہے کہ سورۃ توبہ سورۃ محمد کے بعد نازل ہوئی ہے۔ لہذا فاما منا بعد و اما فداء منسوخ ہے اور فاقتلوا المشرکین ناسخ ہے۔

تحقیق: محقق یہ ہے کہ یہ مختلف آیات مختلف احوال پر محمول ہیں کوئی منسوخ نہیں ہے مسلمانوں کے امیر کو اختیار ہے کہ اسلام اور اہل اسلام کے لئے چار صورتوں میں سے جو صورت افید و انفع دیکھے اس پر عمل کرے۔ (۱) قتل۔ (۲) استرقاق۔ (۳) من۔ (۴) فداء۔ ذخیرہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ اور خلفاء راشدینؓ نے حسب ضرورت و حسب مصلحت مختلف اوقات میں ان سب صورتوں پر عمل فرمایا ہے۔ قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ تفسیر مظہری میں لکھتے ہیں امام ابو حنیفہؒ کا مختار مذہب جمہور کے موافق ہے سیر کبیر میں آپ کی روایت جمہور کے مطابق ہے۔ ابن الہمامؒ کا میلان بھی فتح القدیر میں اسی طرف ہے۔ مفسر قرطبیؒ لکھتے ہیں مذکورہ بالا چار صورتیں (قتل، استرقاق، من، فداء) رسول اللہ

علیہ السلام اور خلفاء راشدینؓ کے عمل سے ثابت ہیں (کذا فی تفسیر معارف القرآن لمولانا مفتی محمد شفیع قدس سرہٗ ص ۲۲ ج۸) حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں جب مسلمان قلت میں تھے اور کمزور تو ما کان لنبی ان یکون له اسری الآیة کا حکم تھا جب ان کی کثرت ہوگئی اور شوکت و دبدبہ حاصل ہوا تو فاما منا بعد و اما فداء کا حکم آیا (تفسیر احکام القرآن للجصاصؒ ص ۳۹۰ ج۳) قال ابو عبیدؒ و القول فی ذلک عندنا ان الآیات جمیعا محکمات لا منسوخ فیهن و ذلک انه علیہ السلام عمل بالآیات کلها من القتل و الاسر و الفداء حتی توفاه الله تعالی علی ذلک فکان اول احکامه فیهم یوم بدر فعمل بها کلها یومئذ بدأ بالقتل فقتل عقبة بن ابی معیط و النظر بن الحارث فی قفوله ثم قدم المدینة فحکم فی سائرهم بالفداء ثم حکم یوم بنی قریظة سعد بن معاذ رضی الله تعالی عنه فقتل المقاتلة و سبی الذریة فنفذه رسول الله علیہ السلام و امضاه ثم کانت غزاة بنی المصطلق رهط جویریة بنت الحارث فاستحیاهم جمیعا و اعتقهم ثم کان فتح مکة فامر بقتل ابن خطل و القینتین و اطلق الباقی ثم کانت حنین فسبی هوازن و من علیهم و اطلق ثمامة بن اثال فهذه کانت احکامه علیہ السلام بالمن و الفداء و القتل فلیس شئ منها منسوخا و الامر فیهم الی الامام و هو مخیر بین القتل و المن و الفداء یفعل الافضل فی ذالک للاسلام و اهله (عمدة القاری ص۲۶۶ ج۴) (بذل المجهود ص ۲۱ ج۵، نصب الرایة ص ۴۰۲ ج۳، احکام القرآن جصاص ۳۹۰ ج۳)

اسلام میں غلامی کا مسئلہ

جنگی قیدیوں کا مسئلہ بین الاقوامی مسئلہ تھا۔ اور تمام دنیا میں رائج تھا۔ عقلی طور پر جنگی قیدی کی چار صورتیں ہیں (۱) اسے قتل کر دیا جائے جس میں قیدی کا سراسر نقصان ہے۔ (۲) مطلقا اسے چھوڑ دیا جائے۔ اس میں بعض اوقات اس کا قوی خطرہ ہوتا ہے کہ وہ دوبارہ مسلح ہو کر مسلمانوں پر حملہ آور ہو کر مشکلات کا باعث بنے۔ (۳) دائمی قیدی رکھا جائے جیل میں، یا کسی جزیرہ میں اس صورت میں اس کی فطری صلاحیتیں ضائع ہو جائیں گی۔ (۴) اسے مسلمان معاشرہ میں کسی خیر خواہ و ہمدرد کی نگرانی اور غلامی میں رکھا جائے اس کی علمی و اخلاقی تربیت کی جائے تاکہ وہ خود اور انسانی معاشرہ اس کی فطری صلاحیتوں سے استفادہ کر لے۔ ظاہر ہے باقی سب صورتوں سے یہ صورت قرین انصاف اور راجح ہے۔ واضح رہے کہ اسلام میں پھر قرآن و حدیث میں غلاموں کے حقوق اور ان کو آزاد کرنے کی

فضائل ارشاد فرمائے گئے ہیں۔ ایک حدیث شریف میں ہے آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ''اخوانکم جعلهم الله تحت ایدیکم فمن کان اخوہ تحت یدیه فلیطعمه مما یا کل و لیلبسه مما یلبس و لا یکلفه ما یغلبه فان کلفه ما یغلبه فلیعنه'' (بخاری و مسلم) اسلام نے غلاموں کو معاشرتی و تمدنی حقوق دے کر انہیں آزاد لوگوں کے قریب پہنچا دیا ہے۔ (۱) آقا کو غلام کے نکاح کرنے کا حکم دیا۔ ارشاد قرآنی ہے و انکحوا الایامی منکم و الصالحین من عبادکم و امائکم (نور) (۲) جہاد اور مال غنیمت میں غلام کا حصہ آزاد کے برابر ہے۔ (۳) آزاد کی طرح وہ بھی دشمن کو امان دے سکتا ہے۔ آپ ﷺ نے مرض وفات میں نماز کے ساتھ ساتھ غلاموں کے حقوق کی تاکید فرمائی تھی الصلاة و ما ملکت ایمانکم (ابوداود) کہ نماز اور غلاموں کا خیال رکھنا۔ (۴) مختلف فقہی احکام میں غلام آزاد کرنے کو شریعت کا جز بنا دیا گیا۔ کفارہ صوم، کفارہ قتل، کفارہ ظہار، کفارہ یمین میں ایک حکم یہ ہے کہ ایک غلام آزاد کر دیا جائے۔ ایک حدیث شریف میں ہے اگر کسی نے اپنے غلام کو ناحق تھپڑ مار دیا تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ اسے آزاد کر دیا جائے (مسلم) ایک حدیث شریف میں ہے جو شخص مسلمان غلام کو آزاد کرے تو اللہ تعالیٰ جہنم سے آزادی بخشیں گے (بخاری و مسلم) (۵) صحابہ کرامؓ حریت و آزادی کے ثواب کے لئے کثرت سے غلام آزاد کرتے تھے۔ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے مختلف اوقات میں ایک ہزار غلام آزاد کئے۔ حضرت ذو الطلاع خمیریؓ نے آٹھ ہزار مملوک آزاد کئے۔ حضرت عبد الرحمٰن بن عوفؓ نے تیس ہزار مملوک آزاد کئے۔ (۶) تابعینؒ و تبع تابعینؒ کے دور میں تمام اسلامی صوبوں میں علم و فضل کے لحاظ سے بڑے بڑے محدث و مفسر غلامانِ اسلام میں سے تھے۔ غرض اسلام نے غلامی کے نظام میں زبردست اصلاحات کیں جن کی روشنی میں بلا مبالغہ یہ کہنا درست ہے کہ جنگی قیدیوں کو غلام بنانے کی اجازت دینا ان پر احسان عظیم ہے۔ واضح رہے کہ جنگی قیدیوں کو غلام بنانے کا حکم صرف اباحت اور جواز کی حد تک ہے کہ اسلامی حکومت مصلحت کے تحت غلام بنا سکتی ہے ورنہ آزاد کرنا افضل ہے۔ پھر یہ اجازت بھی اس وقت تک کے لئے ہے جب تک اس کے خلاف دشمن سے کوئی معاہدہ نہ ہو۔ اور اگر دشمن سے یہ معاہدہ ہو جائے کہ فریقین ایک دوسرے کے قیدیوں کو غلام نہیں بنائیں گے تو اس معاہدہ کی پابندی لازم ہوگی۔ ہمارے زمانے میں بہت سے ملکوں نے یہ معاہدہ کیا ہوا ہے لہذا جو اسلامی ممالک اس معاہدے میں شریک ہیں ان کے لئے غلام بنانا اس وقت تک جائز نہیں جب تک یہ معاہدہ قائم ہے۔ (ملخص تفسیر معارف القرآن مولانا مفتی محمد شفیع قدس سرہ) اس موضوع پر بعض اکابر کی کتابیں ''الرق فی الاسلام'' اور ''غلامانِ اسلام'' مطالعہ فرمائی جائیں۔

ابواب الاطعمة

قال تعالی شانہ: یا ایها الذین آمنوا کلوا من طیبات ما رزقنا کم الآیة (بقرة) و یحل لهم الطیبات و یحرم علیهم الخبائث (اعراف).

باب فی اکل الضب

عن ابن عمرؓ ان النبی ﷺ سئل عن اکل الضب فقال لا آکله و لا احرمه (هذا حدیث حسن صحیح و اخرجه الشیخان)

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ و صاحبینؒ کے ہاں ضب حرام ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں حلال ہے۔ امام طحاویؒ کراہت تنزیہی کے قائل ہیں۔

حرمت کی دلیل (۱): قولہ تعالی: و یحرم علیهم الخبائث (اعراف) ضب سے طبع سلیم نفرت کرتی ہے لہذا یہ خبائث میں داخل ہے۔ اسی لئے حدیث میں ہے آپ ﷺ نے فرمایا انی اجدنی اعافه (صحیحین) (۲) عن عبد الرحمن بن شبلؓ ان رسول الله ﷺ نهی عن الضب (ابوداود) حافظ ابن حجرؒ فتح الباری میں لکھتے ہیں و اسناده حسن خطابیؒ و دیگر کا اس حدیث کو ضعیف قرار دینا درست نہیں۔ (۳) عن عبد الرحمن بن حسنةؓ نزلنا ارضا کثیرة الضباب الحدیث و فیه انهم طبخوا منها فقال ﷺ ان امة من بنی اسرائیل مسخت دواب فاخشی ان تکون هذه فاکفؤها (مسند احمد و ابوداود و صححه ابن حبان و الطحاوی و سنده علی شرط الشیخین)

حلت کی دلیل: حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب ہے نیز دیگر متعدد صحیح احادیث بھی حلت پر دال ہیں جیسے حضرت خالد بن الولیدؓ کی مرفوع حدیث صحیحین میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث صحیحین میں۔

جواب (۱): یہ ابتداء پر محمول ہیں اور منسوخ ہیں۔ (۲) محرم مبیح سے راجح ہے۔

فائدہ: ضب کی حرمت میں تدریج ہے پہلے آپ ﷺ نے فرمایا اباحت اصلیہ کی بنیاد پر اباحت کا اظہار فرمایا لیکن طبعی کراہت کا اظہار فرمایا پھر تردد فرمایا کہ یہ ممسوخات میں سے ہے اس پر نہ کوئی امر فرمایا نہ منع، آخر میں صراحۃ منع فرما دیا۔ بہر حال حنفی مسلک راجح ہے کہ وہ اوفق بالقرآن ہے (بذل ص ۳۵۶ ج ۵، عمدة ص ۱۳۶ ج ۲۱، و ص ۷۰ ج ۲۵، زیلعی ص ۱۹۵ ج ۴)۔

باب ما جاء فی اکل لحوم الخیل

قوله تعالی: و الخیل و البغال و الحمیر الآیة (نحل)

عن جابرؓ قال اطعمنا رسول اللہ ﷺ لحوم الخیل الحدیث قال الترمذی حدیث حسن صحیح.

یہ حدیث بخاری، مسلم، ابوداود، نسائی میں بھی ہے۔

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ کے ہاں لحم خیل مکروہ ہے۔ حنفیہ کے دوقول ہیں کہ کراہت تحریمی ہے یا تنزیہی، مالکیہ کے ہاں تحریمی ہے، امام شافعیؒ و امام احمدؒ اور صاحبینؒ کے ہاں حلال ہے۔

فریق اول کی دلیل (۱): قوله تعالی و الخیل و البغال و الحمیر لترکبوها و زینة (نحل) **و لتأکلوها** نہیں فرمایا امتنان کے موقع پر اکل کا ذکر نہیں ہے۔ اگر حلال ہوتا تو اس کا ذکر ہوتا۔ امتنان کے عنوان سے اعلیٰ کو چھوڑ کر ادنیٰ ذکر کرنا حکیم کی شان عالی سے بعید ہے حضرت ابن عباسؓ نے بھی کراہت خیل پر اسی آیت سے استدلال فرمایا تھا (احکام القرآن جصاص) جیسے اس سے پہلے ارشاد ہے و الانعام خلقها لکم فیها دفء و منافع و منها تاکلون (نحل) تو یہاں دیگر منافع کے ساتھ اکل کا ذکر بھی ہے۔ (۲) **عن خالد بن الولیدؓ انه قال نهی رسول اللہ ﷺ عن اکل لحوم الخیل و البغال و الحمیر** (ابوداود، نسائی، ابن ماجة، طحاوی) ابوداود نے اس پر سکوت کیا ہے۔ لہذا ان کے ہاں یہ صالح للاحتجاج ہے اور حسن ہے گو ابوداودؒ نے اس کو منسوخ کہا ہے مگر معاملہ برعکس ہے کیونکہ حضرت جابرؓ کی حدیث غزوۂ خیبر سے متعلق ہے اور حضرت خالدؓ اس کے بعد مشرف بہ اسلام ہوئے ہیں تو ان کی حدیث مؤخر ہے اور ناسخ ہے۔ (۳) **عن المقدام بن معد یکربؓ ان النبی ﷺ قال حرم علیکم الحمار الاهلی و خیلها** (بذل ص۳۵۵ ج۵) (۴) **عن جابرؓ لما کان یوم خیبر اصاب الناس مجاعة فاخذوا الحمر الاهلیة فذبحوها فحرم رسول اللہ ﷺ لحوم الحمر الاهلیة و لحوم الخیل** (احکام القرآن جصاصؒ) (۵) حضرت ابن عباسؓ سے بھی کراہت منقول ہے۔

فریق ثانی کی دلیل (۱): حضرت جابرؓ کی حدیث باب ہے۔ (۲) حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کی مرفوع حدیث بخاری میں ہے۔ (۳) حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث دارقطنی میں ہے۔

جواب (۱): مذکورہ بالا منع کے دلائل سے اباحت کی حدیثیں منسوخ ہیں۔ (۲) اصولی طور پر تعارض کے وقت محرم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے ورنہ نسخ مرتین لازم آئے گا جو درست نہیں ہے (بذل المجهود ص ۳۵۴ ج۵، عینی شرح بخاری ص ۲۴۸ ج ۱۷، زیلعی ص ۱۹۲ ج۴، احکام القرآن جصاص ص ۱۸۳ ج ۳)

ابواب الاشربة

قال تعالیٰ: کلوا و اشربوا و لا تسرفوا (اعراف)

باب ما جاء فی شارب الخمر

قال تعالیٰ: یا ایها الذین آمنوا انما الخمر و المیسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون الآیات (مائدة)

(۱) صاحب ہدایہؒ نے خمر سے متعلق دس خاص احکام لکھے ہیں اور وہ یہ ہیں۔ الاول: خمر کی تعریف۔ حنفیہ کے ہاں هو النیئ من ماء العنب اذا غلا و اشتد و قذف بالزبد. ائمہ ثلاثہ کے ہاں هو اسم لکل مسکر۔ الثانی: خمر کے مصداق میں امام ابوحنیفہؒ کے ہاں قذف بالزبد شرط ہے۔ صاحبینؒ اور ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں شرط نہیں صرف اشتداد کافی ہے۔ الثالث عین خمر حرام ہے خواہ سکر ہو یا نہ۔ الرابع: خمر نجاست غلیظ ہے۔ الخامس: اس کی حرمت قطعی ہے اس کی حرمت کا انکار کفر ہے۔ السادس: مسلمان کے حق میں یہ غیر متقوم ہے اس کے متلف پر ضمان نہیں ہے۔ السابع: اس سے انتفاع حرام ہے۔ الثامن: اس کے شارب پر حد ہے اگرچہ سکر پیدا نہ ہو۔ التاسع: طبخ سے اس کی حرمت مرتفع نہیں ہوگی ہاں طبخ کے بعد حد کے لئے سکر شرط ہے۔ العاشر: حنفیہ کے ہاں اس کی تخلیل جائز ہے (هدایه مع تلخیص و ایضاح)

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے ہاں خمر صرف عصیر عنب کا نام ہے۔ باقی تمر وغیرہ کے نبیذ پر اس کا اطلاق مجازاً ہے۔ ان کے ہاں خمر مطلقاً حرام ہے اور اس پر حد ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر سکر پیدا ہو یا نہیں۔ باقی انبذہ قلیل مقدار میں جبکہ سکر پیدا نہ ہو قوت حاصل کرنے کی نیت سے پینا جائز ہے۔ لہو و لعب کی نیت سے پینا منع ہے۔ اگر زیادہ مقدار میں ہو اور موجب سکر ہو تو مطلقا منع ہے اور اس پر حد ہے بدوں سکر حد نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ و امام محمدؒ کے ہاں ہر مسکر خمر ہے اور حرام ہے خواہ وہ سکر ہو یا نہ ہو۔

(۱) النیئ بکسر النون و سکون الیاء ثم الهمزة و یجوز النیی بالابدال و الادغام. ف

فریق اول کی دلیل (۱): اکثر ارباب لغت نے خمر کا معنی عصیر العنب سے کیا ہے۔ قاموس اور اس کی شرح تاج العروس میں ہے الخمر ما اسکر من عصیر العنب أوعام ای ما اسکر من کل شئ قال ابو حنیفة الدینوری و قد تکون الخمر من الحبوب قال ابن سیدة و اظنه تسمحا منه لان حقیقة الخمر انما هی للعنب دون سائر الاشیاء. لسان العرب میں ہے و الخمر ما اسکر من عصیر العنب لانها خامرت العقل و التخمیر التغطیة. زمخشری لغت کا امام ہے صاحب قاموس سے اس کا مقام بلند ہے اس نے بھی خمر کا معنی امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق کیا ہے۔ اور کہا و لیس فی اللغة الا هذا (اساس البلاغة کذا فی عرف الشذی) لغت سے واضح ہوا کہ خمر کا معنی عصیر العنب اھ تو متفق علیہ ہے باقی نبیذوں پر اس کا اطلاق حقیقۃً ہے یا مجازاً ہے یہ مختلف فیہ ہے۔ متفق علیہ مختلف فیہ سے راجح ہے۔ (۲) قرآن مجید میں ہے انی ارانی اعصر خمرا (یوسف) ای عنبا و سماہ بما یؤل الیه لان الخمر مما لا یعصر (تفسیر روح المعانی) تو قرآن مجید نے بھی خمر کا رشتہ عصیر عنب سے جوڑا ہے۔ (۳) عن ابن عباسؓ مرفوعا و موقوفا حرمت الخمر بعینها القلیل منها و الکثیر و السکر من کل شراب۔ موقوف راجح ہے جو مرفوع حکمی ہے۔ (نسائی، مسند بزار، طحاوی، طبرانی، مسند ابو حنیفة، دارقطنی، حلیة ابو نعیم) قال ابن حزم صحیح اس کی بعض سندیں صحیح ہیں (عمدة ص ۲۰۷ ج ۲۱، اوجز ص ۸۶ ج ۶، مبسوط ص ۱۵ ج ۲۴) عطف مغایرت کو چاہتا ہے تو معلوم ہوا کہ کل مسکر پر خمر کا اطلاق مجازاً ہے نیز اس کی حرمت سکر پر موقوف ہے قلیل مقدار جو مسکر نہ ہو حرام نہیں ہے۔ (۴) عن علیؓ قال سألت رسول الله ﷺ عن الاشربة عام حجة الوداع فقال حرم الخمر بعینها و السکر من کل شراب (احکام القرآن للجصاص مسندا) وجہ استدلال اوپر مذکور ہے۔ (۵) عن ابی مسعودؓ ان النبی ﷺ عطش و هو یطوف بالبیت فاتی بنبیذ من السقایة فقطب فقال له رجل احرام هو یا رسول الله قال لا علی بذنوب من ماء زمزم فصبه علیه ثم شرب (نسائی فی الاشربة، طحاوی) (۶) قال ابن عمرؓ رایت رجلا جاء الی رسول الله ﷺ فدفع الیه قدحا فیه نبیذ فوجده شدیدا فرده علیه فقال رجل من القوم یا رسول الله احرام هو فعاد فاخذ منه القدح ثم دعا بماء فصبه علیه ثم رفعه الی فیه فقطب ثم دعا بماء آخر فصبه علیه ثم قال اذا اغتلمت علیکم هذه الاوعیة فاکسروا متونها بالماء (نسائی، طحاوی) گو یہ حدیثیں ضعیف ہیں لیکن تعدد طرق کی وجہ سے حجت ہیں۔ ان سے معلوم ہوا ہے

کہ نبیذ شدید جب تک موجب سکر نہ ہو حلال ہے۔ (۷) متعدد سندوں سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نبیذ شدید نوش فرماتے تھے (طحاوی ص۳۰۰ج۲) (۸) جاء رجل قد ظمیٔ الی خازن عمرؓ فاستسقاه فلم یسقه فاتی بسطیحة لعمر فشرب منها فسکر فاتی به عمرؓ فاعتذر الیه و قال انما شربت من سطیحتک فقال عمر انما اضربک علی السکر فضربه عمر (طحاوی، و نحوه فی احکام القرآن جصاص) یعنی سکر سے پہلے اس کا پینا جائز تھا سکر کے بعد ممنوع۔ (۹) عن ابی موسی الاشعریؓ قال بعثنی رسول اللہ ﷺ و معاذاً الی الیمن فقلت یا رسول اللہ انک تبعثنا الی ارض بها اشربة منها البتع من العسل و المزر من الشعیر و الذرة یشتد حتی یسکر .... قال ﷺ انما حرم المسکر الذی یسکر عن الصلوة (جصاص و الطحاوی) (۱۰) عن علقمة قال شربنا عند عبد اللہ بن مسعودؓ نبیذا صلبا آخره یسکر (جصاص) (۱۱) عن ابن عباسؓ قال قال رسول اللہ ﷺ کل مسکر حرام فقلنا یا ابن عباس ان هذا النبیذ الذی نشرب یسکرنا قال لیس هکذا ان شرب احدکم تسعة اقداح لم یسکر فهو حلال فان شرب العاشر فاسکره فهو حرام (جصاص مسندا) (۱۲) عن علقمة قال سألت ابن مسعودؓ عن قول رسول اللہ ﷺ فی المسکر قال الشربة له الاخیرة (طحاوی)(۱۳) متواتر آثار سے ثابت ہے کہ صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت نبیذ شدید پیتی تھی قال المفسر المحقق ابو بکر الجصاصؒ فی تفسیره احکام القرآن ص۴۶۳ ج۲ و قد تواترت الآثار عن جماعة من علیه السلف شرب النبیذ الشدید منهم عمرؓ و عبد اللہؓ و ابو الدرداءؓ و بریدةؓ فی آخرین قد ذکرناهم فی کتابنا فی الاشربة انتهی.

فریق ثانی کی دلیل (۱): حضرت عمرؓ نے منبر پر ارشاد فرمایا اما بعد نزل تحریم الخمر و هی من خمسة العنب و التمر و العسل و الحنطة و الشعیر و الخمر ما خامر العقل (بخاری) (۲) حضرت نعمان بن بشیرؓ کی حدیث باب ہے قال رسول اللہ ﷺ ان من الحنطة خمرا و من الشعیر خمرا و من التمر خمرا و من الزبیب خمرا و من العسل خمرا (ترمذی، ابوداود، ابن ماجة، مسند احمد، قال الترمذی حدیث غریب) (۳) حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے قال رسول اللہ ﷺ الخمر من هاتین الشجرتین النخلة و العنبة (رواه الجماعة الا البخاری) الغرض متعدد صحیح احادیث میں عصیر عنب کے ما سوا پر بھی الخمر کا اطلاق ہوا ہے۔ (۴) عن ابن عمرؓ مرفوعا کل

مسکر خمر (صحاح ستة الاابن ماجة)

جواب: مذکورہ بالا تخصیص خمر بالعنب کے قرینہ سے خمر کا اطلاق مجاز وتشبیہ پر محمول ہے کیونکہ اگر یہ اطلاق حقیقت ہوتو پھر اسم مشترک ہوگا یا اسم عام ہوگا۔ دونوں مخدوش ہیں۔ اشتراک میں شرط ہے کہ مشترک کے مسمیات **مختلفة الحدود و الحقائق** ہوں جیسے العین باصرہ، چشمہ وغیرہ کے لئے یہاں اختلاف حدود و حقائق نہیں ہے اورعموم میں ضروری ہے کہ عام کے تمام افرادمعنی موضوع لہ میں متساوی ہوں یہاں مساوات نہیں ہے لہذا مجاز پرمحمول کرنا ضروری ہے (بذل المجهود ص ۳۲۳ ج ۵) (۴) حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث ہے **کل مسکر حرام** (صحاح ستة الا ابن ماجة)

جواب: مسکر وہ ہے جوصفت اسکار سے متصف ہو جیسے قائم وہ ہے جو قیام سے متصف ہو الغرض مسکر بالفعل مراد ہے جس کی حرمت کے حنفیہ بھی قائل ہیں۔ مسکر بالقوۃ مرادنہیں ورنہ لازم آئے گا کہ مطلق نبیذ جومسکر بالقوۃ ہے حرام ہو حالانکہ متواتر احادیث سے نبیذ کی حلت ثابت ہے۔ آپ ﷺ اور صحابہ کرامؓ کا نبیذ نوش فرمانا سب کے ہاں مسلم ہے۔

دلیل (۵): عن جابرؓ ان رسول الله ﷺ قال ما اسکر کثیره فقلیله حرام (ترمذی، ابوداود، نسائی، ابن ماجة) (۶) **عن عائشة قال رسول الله ﷺ کل مسکر حرام ما اسکر الفرق منه فملأ الکف منه حرام** (ترمذی، ابوداود) اس مضمون کی دیگر احادیث بھی ہیں کہ جس کا کثیر حرام ہے اس کا قلیل بھی حرام ہے۔

جواب(۱): مذکورہ بالا احادیث کے قرینہ سے قلیل سے مراد آخری گھونٹ ہے جس سے سکر پیدا ہوا۔ تو حرمت کی نسبت مقدار مسکر کی طرف ہے جیسے کشتی میں دس من وزن کی گنجائش ہولیکن کسی نے زبردستی ایک من زائد ڈال دیا اور کشتی غرق ہوگئی تو اس غرقابی کی ذمہ داری اور تاوان زائد وزن رکھنے والے پر ڈالا جاتا ہے جن کا وزن قانون کے مطابق تھا ان پرنہیں ڈالا جاتا۔ یا جیسے پیٹ بھر کر کھانا درست ہے اس سے زائد کھانا جو بدہضمی اور بیماری کا موجب ہومنع ہے سابقہ کھانا ممانعت میں داخل نہیں مذکورہ دلیل نمبر ۱۱ میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں اس کی صراحت ہے۔ **ان شرب احدکم تسعة اقداح لم یسکر فهو حلال فان شرب العاشر فاسکره فهو حرام.** (۲) تطبیق یہ ہے کہ لہو ولعب کی نیت سے مطلقا ممانعت ہے۔ عبادت وغیرہ کی قوت اور کھانا ہضم کرنے کی نیت سے مسکر وغیر مسکر کا فرق ہے صحابہ کرام کا نبیذ نوش فرمانا قوت کے لئے اور استمراء طعام کے لئے تھا۔ (۳) ابتداء میں زجر کے لئے مطلقا ممانعت تھی بعد میں قلیل مقدار کی اجازت دے دی گئی (مبسوط ص ۱۷ ج ۲۴) قال

ابو حنیفةؒ لو اعطیت الدنیا بخدافیرها لا افتی بتحریمها لان فیه تفسیق بعض الصحابةؓ و لو اعطیت الدنیا لشربها لا اشربها لانه لا ضرورة فیه و هذا غایة تقواه (اوجز ص۸۷ ج۶، بذل ص ۳۳۲ ج۵، عمدة ص۱۶۶ ج۲۱ و ما بعده، مبسوط سرخسی ص۲ ج۲۴ و ما بعده، احکام القرآن جصاص ۲۹۵ ج۲)

مسائل شتیٰ

قصر نماز کی مسافت سفر: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں سفر شرعی کی مقدار تین دن کی مسافت ہے۔ اس سے کم سفر میں قصر جائز نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں چار برید ہے یعنی اڑتالیس میل اہل ظاہر کے ہاں مطلق سفر ہے قلیل ہو یا کثیر ایک میل کے سفر پر بھی ان کے ہاں قصر جائز ہے۔

امام اعظمؒ کی دلیل (۱): عن علیؓ قال جعل رسول الله ﷺ ثلاثة ایام ولیالیهن للمسافر و یوما و لیلة للمقیم (مسلم) اس سے معلوم ہوا کہ تین شب و روز کی مسافت پر انسان مسافر بنتا ہے۔ مسافر کے لئے تین شب و روز مسح خفین کی حدیث متعدد سندوں سے مروی ہے اور درجہ مستفیض میں ہے۔ (البدائع و الصنائع) (۲) **عن علی بن ربیعةؓ قال سالت عبد الله بن عمرؓ الی کم تقصر الصلوة فقال أتعرف السویداء قال لا و لکنی قد سمعت بها قال هی ثلاث لیال قواصد فاذا خرجنا الیها قصرنا الصلوة** (کتاب الآثار امام محمد. صحیح) (۳) **عن ابراهیم قال سمعت سوید بن غفلةؓ یقول اذا سافرت ثلاثا فاقصر** (کتاب الحجج امام محمدؒ) (۴) صحابہؓ و تابعینؒ کی ایک جماعت کا یہی مسلک ہے جیسے حضرت عثمان بن عفانؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت سوید بن غفلةؓ، حضرت حذیفہ بن یمانؓ اور شعبیؒ، نخعیؒ، سعید بن جبیرؒ، ابن سیرینؒ، ابو قلابہؒ و دیگر (عمدة القاری)

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل: روی ان ابن عمرؓ و ابن عباسؓ کانا یصلیان و یفطران فی اربعة برد فما فوق ذلک (بیهقی، ابن المنذر، سند صحیح) یہ روایت بخاری بھی تعلیقاً مروی ہے۔

جواب: حنفیہ کے ہاں تین دن سے سال کے چھوٹے دن مراد ہیں۔ عموماً صبح سے دوپہر تک سفر ہوتا تھا نی دن درمیانہ سفر سولہ میل ہوتا ہے کل ۴۸ میل بنے۔ ایک برید ۱۲ میل کا ہوتا ہے تو ۴ برید ۴۸ میل بنے لہذا ائمہ اربعہؒ کا مسلک یکساں ہوا۔

اهل ظاهر کی دلیل: قوله تعالیٰ: و اذا ضربتم فی الارض الآیة (نساء) کا اطلاق و عموم ہے۔

جواب: قوله تعالیٰ: و انزلنا الیك الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم (نحل) کے تحت مذکورہ احادیث قرآن مجید کی تفسیر ہیں۔ (اوجز المسالك ص۷۰ج۲، البنایة ص۲۷۲ج۳، معارف السنن ص۳۰۴ج۴، آثار السنن ص۲۶۱)

داڑھی کا مسئلہ: قوله تعالیٰ: قال یابن ام لا تأخذ بلحیتی و لا برأسی (طه) امت مسلمہ کا اس پر اجماع و اتفاق ہے کہ ایک قبضہ تک داڑھی رکھنا واجب ہے اس کے اندر کٹانے کے بارہ میں علامہ شامیؒ لکھتے ہیں **لم یبحه احد** (ردالمحتار کتاب الصوم) اس کو بایں معنی سنت کہا جاتا ہے کہ ثابت بالسنۃ ہے۔

دلائل (۱): عن ابن عمرؓ قال قال رسول الله ﷺ خالفوا المشرکین قصوا الشوارب و اعفوا اللحی (بخاری، مسلم، ابوداود، نسائی، مشکوٰۃ ص۳۸۰ج۱) اعفاء کے معنی ہیں بڑھانا۔ اس سلسلہ میں روایات میں پانچ لفظ آئے ہیں۔ اعفوا، اوفوا، ارخوا، ارجوا، وفروا، (نووی شرح مسلم باب خصال الفطرۃ ص۱۲۹ج۱) یہ سب امر کے صیغے وجوب پر دال ہیں جن کا حاصل ہے داڑھی کو اس کی اپنی حالت پر چھوڑ دینا اور بڑھانا ضروری اور لازم ہے۔ (۲) عن عائشةؓ قالت قال رسول الله ﷺ عشر من الفطرة قص الشارب و اعفاء اللحية الحديث (مسلم، ابوداود، ابن ماجة) الفطرۃ سے مراد سنت انبیاء علیہم السلام ہے یعنی طریقة مسلوكة فی الدین فقہاء کی اصطلاحی سنت مراد نہیں یہ بعد کی اصطلاح ہے۔ اس سے واضح ہوا داڑھی بڑھانا تمام انبیاء علیہم الصلوٰۃ و السلام کا اجماعی اور دوامی عمل ہے جو وجوب کی بین دلیل ہے۔ (۳) عن عثمان بن عفانؓ ان النبی ﷺ کان یخلل لحیته (ترمذی ص۶ج۱) قال الترمذی حدیث حسن صحیح. تخلیل لحیۃ کی احادیث چودہ صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں (معارف السنن ص۱۷۳ج۱) یہ روایات ابوداود، ترمذی، ابن ماجہ، بیہقی و دیگر کتب حدیث میں مروی ہیں۔ (۴) عن انسؓ قال کان رسول الله ﷺ یکثردهن راسه و تسریح لحیته (شمائل ترمذی ص۳، مسند احمد، مشکوٰۃ ص۳۸۱) تخلیل لحیه و تسریح لحیه کی احادیث سے واضح ہوتا ہے کہ تطویل لحیه کا عمل دائمی تھا جو وجوب کی دلیل ہے۔ (۵) عن جابرؓ قال کنا نعفی السبال الا فی حج او عمرة (ابوداود ص۲۲۵ج۲) سبال بکسرسین سبلة بفتحتین کی جمع ہے ما طال من شعر اللحية (فتح الباری ص۲۸۸ج۱۰) کنا جمع کا صیغہ ہے معلوم ہوا صحابہ کرامؓ صرف حج وعمرہ میں سبال کترواتے تھے۔ سارا سال داڑھی کو نہیں کتراتے تھے تو یہ صحابہ کرامؓ کا اجماع

ہوا۔ (۶) حضرت یزید فارسیؒ نے خواب میں آپ ﷺ کی زیارت کی پھر حضرت ابن عباسؓ سے خواب ذکر کیا اور آپ ﷺ کا یہ حلیہ مبارک بیان کیا۔ **قد ملأت لحیته ما بین هذه الی هذه قد ملأت نحره.** حضرت ابن عباسؓ نے سن کر فرمایا اگر آپ بیداری میں آپ ﷺ کی زیارت کرتے تو یہی بیان کرتے اس سے کچھ زائد بیان نہ کر سکتے (شمائل ترمذی ص۳۰، و مسند احمد) اس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ کی داڑھی مبارک گھنی اور طویل تھی جس سے سینہ مبارک ڈھک جاتا تھا۔

قُبضہ کی تحدید: عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جدهٗ ان النبی ﷺ کان یاخذ من لحیته من عرضها و طولها (ترمذی باب الاخذ من اللحیة ص۱۰۵ ج۲ و مشکوة ص۳۸۱) اس حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ طول و عرض سے کچھ داڑھی مبارک کے بال کاٹتے تھے مگر یہ مجمل ہے اس کی تعیین عاشق سنتِ نبوی حضرت ابن عمرؓ کے عمل سے ہوتی ہے۔ بے شک تمام صحابہ کرامؓ عاشق سنت نبوی اور کامل متبع سنت رسول اللہ ﷺ تھے مگر حضرت عبد اللہ بن عمرؓ میں یہ مضمون کچھ زیادہ تھا۔ آپ غلبۂ حال کی وجہ سے سنن عبادت کے ساتھ سنن عادیہ کی بھی سختی سے پابندی فرماتے تھے۔ بخاری شریف میں ہے کہ حجۃ الوداع میں جہاں جہاں آپ ﷺ نے اتفاقاً قیام فرمایا تھا حضرت ابن عمرؓ اس کے بعد سفر حج میں انہی مقامات پر قصداً قیام فرماتے اور آپ ﷺ نے جہاں نماز پڑھی تھی وہاں نماز پڑھتے تھے اھ۔ یہ بابِ محبت کا مسئلہ ہے بدوں غلبہ محبت و عشق سمجھ میں کم آتا ہے۔ بہرحال امام بخاری نے حضرت ابن عمرؓ کے عمل کو معیار قرار دیتے ہوئے لکھا ہے۔ **و کان ابن عمرؓ اذا حج او اعتمر قبض علی لحیته فما فضل اخذه** (بخاری باب تقلیم الاظفار ص۸۷۵ ج۲) یہ حدیث مؤطا امام مالک میں بھی ہے۔ نیز یہ قبضہ کی تحدید حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کے آثار سے بھی ثابت ہے۔ (فتح الباری ص۲۹۶ ج۱۰ و عمدة القاری ص۴۷ ج۲۲ باب تقلیم الاظفار) خلاصہ یہ ہے کہ ایک قبضہ تک داڑھی رکھنا واجب ہے جو صحیح احادیث سے ثابت ہے اور اس پر تمام انبیاء علیہم الصلوٰۃ و السلام کا عملی اجماع ہے۔ صحابہ کرامؓ اور چودہ سو سال سے ہزاروں لاکھوں اولیاء، صلحاء، محدثین، مفسرین و بزرگانِ دین کا اس پر قولاً و عملاً اتفاق ہے لہذا آج کل بعض لوگوں کا یہ کہنا کہ بس اتنی داڑھی رکھنا کافی ہے، جو دکھائی دے قبضہ کی تحدید ضروری نہیں یہ نصوص صحیحہ اور اجماع کے خلاف ہے، تحریف اور باطل ہے **اللهم ارنا الحق حقا و ارزقنا اتباعه آمین** (وجوب اعفاء اللحیة، داڑھی کی شرعی حیثیت)

باب ما جاء فی القسامة

عن سهل بن ابی حثمةؓ .... فقال لهم اتحلفون خمسين يمينا فتستحقون دم صاحبكم .... هذا حديث حسن صحيح و اخرجه الجماعة.

قسامت کا نظام زمانہ جاہلیت میں، جاری تھا۔ اسلام نے بھی اسے جاری رکھا کیونکہ اس میں انسانی جان اور امن عامہ کی حفاظت تھی۔

مسئلہ: اگر کسی آبادی (محلّہ یا قریہ) میں مقتول پایا جائے اور قاتل معلوم نہ ہو یعنی اندھے قتل کی واردات ہو تو امام ابو حنیفہؒ و صاحبینؒ کے ہاں مقتول کا ولی اس ابادی کے پچاس افراد کو نامزد کرے جو قسم کھائیں ما قتلناه و لا علمنا له قاتلا. قسم کھانے کے بعد ان پر دیت واجب ہو گی، اگر کوئی مدعی علیہ حلف سے انکار کرے تو اسے جیل میں ڈال دیا جائے گا یہاں تک وہ حلف اٹھائے یا وہیں مر جائے۔ امام شافعیؒ کے ہاں اگر اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ میت طبعی موت نہیں مرا بلکہ کسی نے اسے ہلاک کیا ہے قتل وضرب وغیرہ کا کوئی نشان ہو یا میت اور مدعی علیہ میں پہلے سے عداوت ہو تو پہلے مدعی پچاس بار قسم کھائے کہ مدعی علیہ قاتل اور مجرم ہے اس کے قسم کھانے پر مدعی علیہ پر دیت واجب ہو گی اگر وہ قسم نہ کھائے تو پھر مدعی علیہ پر حلف آئے گی اور اس کی حلف پر وہ بری ہو جائے گا۔ دیت واجب نہیں ہو گی۔ امام مالکؒ و امام احمدؒ کا مسلک بھی اس کے قریب قریب ہے۔ ہاں امام مالکؒ کے ہاں بعض صورتوں میں قصاص بھی ہے مگر جمہور کے ہاں قسامۃ میں قصاص نہیں ہے کیونکہ یہاں پر شبہ ہے اور شبہ پر قصاص واجب نہیں ہوتا۔ حاصل اختلاف یہ ہے کہ قسامہ میں حنفیہ کے ہاں حلف مدعی پر نہیں ہے صرف مدعی علیہ پر ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں پہلے مدعی پر حلف ہے پھر مدعی علیہ پر ہے۔

حنفیہ کی دلیل (۱): معروف مرفوع حدیث ہے البينة على المدعى و اليمين على من انكر (ترمذی) اس مضمون کی حدیث اور اس پر مفصل بحث ترمذی باب ما جاء ان البينة على المدعى و اليمين على من انكر میں گزر چکی ہے یہ قاعدہ کلیہ کے درجہ میں ہے کہ بینۃ مدعی کے ذمہ ہیں اور یمین صرف مدعی علیہ پر ہے۔

دلیل (۲): حضرت عمر بن الخطابؓ نے حج کے موقع پر قسامۃ میں یہی فیصلہ فرمایا تھا کہ صرف مدعی علیہم پر حلف پھر دیت ہے کسی صحابیؓ سے اس پر انکار و اعتراض منقول نہیں ہے تو اس پر اس وقت صحابہؓ

کا اجماع ہوا (مصنف عبد الرزاق، دارقطنی، سنن بیہقی و المعرفة للبیہقی، نصب الرایة ص ۳۹۴ ج۴)

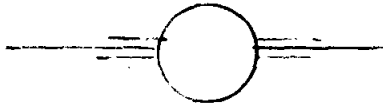
فریق ثانی کی دلیل (۱): عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جدهؓ قال قال رسول اللہ ﷺ البینة علی المدعی و الیمین علی من انکر الا فی القسامة (بیہقی)

جواب: علامہ عینیؒ عمدة القاری ص ۶۰ ج ۲۴ پر لکھتے ہیں ھو معلول من خمسة وجوہ پھر ان وجوہ علت کو تفصیل سے ذکر کیا ہے ان شئت فراجع۔

دلیل (۲): حضرت سہل بن ابی حثمہؓ کی مرفوع حدیث باب ہے فقال ﷺ لھم اتحلفون خمسین یمینا فتستحقون صاحبکم اھ کہ ان میں پہلے مدعیوں پر حلف کا ذکر ہے۔

جواب: یہ واقعہ جزئیہ ہے۔ مذکورہ بالا حدیث کلی و الیمین علی من انکر اور حضرت عمرؓ کے فیصلہ اور صحابہ کرامؓ کے اجماع کے قرینہ سے واجب التاویل ہے۔ اتحلفون میں استفہام انکاری ہے مدعی کی حلف کا انکار مقصود ہے نہ کہ ثبوت۔ (اوجز المسالک ص ۱۸۵ ج۵، بذل ص ۱۷۱ ج۲، عمدة القاری ص ۶۰ ج ۲۴، نصب الرایة ص ۳۹۴ ج ۴)

فیض احمد غفرلہ الصمد

۱۲ شعبان ۱۴۲۲ھ

طلباء مدارس ائمہ مساجد اور خطباء مبلغین کے لئے ایک بیش قیمت تحفہ
پچاس سے زائد دینی موضوعات پر مستند جامع اصلاحی تقریریں

حضرت مولانا مفتی جمیل احمد نذیری

فاضل دار العلوم دیوبند (انڈیا)

مکتبہ حقانیہ

ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان

061-541093